P. DIOMEDE SCARAMUZZI O. F. M.

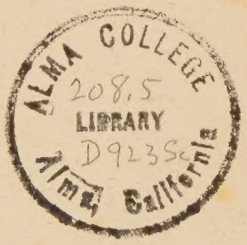
Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia

CON UNA INTRODUZIONE

su **LA VERA FISIONOMIA DELLO SCOTISMO**

PREFAZIONE

del M. R. P. ALESSANDRO BERTONI O. F. M.



ROMA

COLLEGIO S. ANTONIO
Via Merulana 124

DESCLÉE E C. - Editori Pontifici
Piazza Grazioli (Palazzo Doria)

1927

21248

DECRETUM

Ex parte Ordinis nil obstat, quominus liber cui titulus — **Il Pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia** — *fiat, servatis ceteris de jure servandis, publici juris.*

Fr. Bernardinus Klumper O. F. M.
Minister Generalis

Romae, die 2 Aprilis 1927.

IMPRIMATUR.

Antonius M. Iannotta, Episcopus Sorae, Aquini et Pontiscurvi

ISOLA DEL LIRI — Soc. Tipog. A. Macioce & Pisani

AL REVERENDISSIMO

P. BERNARDINO KLUMPER

MINISTRO GENERALE DELL' ORDINE DEI FRATI MINORI

RICORRENDO IL VII CENTENARIO

DELLA MORTE DEL SERAFICO PADRE (1226-1926)

L' AUTORE

OFFRE QUESTO MODESTO LAVORO

INTORNO AL B. GIOVANNI DUNS SCOTO

CHE GLORIFICÒ L' ORDINE FRANCESCANO E LA CHIESA

CON LA PROFONDITÀ E GENIALITÀ DELLA SUA DOTTRINA

CON LA SANTITÀ DELLA SUA VITA

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/ilpensierodigiov0000pdio

LETTERA-PREFAZIONE

Rev.do Padre,

Ho letto con sommo interesse la sua opera: « Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia », preceduto dalla bellissima Introduzione: « La vera fisionomia dello Scotismo ». Non dubito punto che questo suo saggio farà piacere a tutti quelli che sono al corrente del movimento scotistico dei giorni nostri. Esso poi contribuerà certamente a far conoscere meglio il Dottor Sottile, e a dileguare molti pregiudizi che alcuni hanno sulla dottrina del medesimo.

Dopo la presentazione che Ella fa di Scoto subito da principio e la bella esposizione che dà dei capisaldi della sua dottrina, il lettore non può non rimanere conquiso: leggendo quello studio breve, chiaro e preciso, se vorrà esser sincero e metter da banda i pregiudizi che potrebbe aver attinto in certi manuali di filosofia e di teologia, dovrà confessare che, prima di affibbiare a Duns Scoto certe tesi e certi epiteti, bisogna studiarlo un poco più e un poco meglio, e nei casi dubbi andarne a cercare il pensiero genuino nei suoi discepoli e non altrove.

Povero Scoto! Quanto si è detto e scritto sul conto suo e sulla sua dottrina! Non parliamo della sua vita mortale, poiché di certo sappiamo soltanto che egli fu Britanico di nascita e Frate Minore, insegnò ad Oxford, a Parigi e final-

mente a Colonia dove morì il dì 8 novembre 1308. Più che la sua persona, la sua dottrina é stata attaccata da ogni parte: chi difatti ha voluto vedere nel Dottor Sottile un semieretico, un razionalista, un soggettivista, un idealista, e chi perfino un modernista ed un fatalista mulsumano, come fa il Landry, per citar un autore dei nostri giorni, benchè non lo meriti, poiché tutta la sua opera (vero libello infamante) è un intreccio di contradizioni e di falsità, tanto più imperdonabili ed ingiuste, in quanto che l'autore ostenta di avere studiato Scoto nelle sue opere stesse, però interpretandolo a modo suo. Ma basti del Landry, molto più che egli ha già ricevuto il fatto suo dal R. P. E. Longpré, O. F. M.

Altri ha veduto in Duns Scoto un sistematico ed invidioso oppositore del Dottore Angelico. Niente di più falso. Giovanni Duns Scoto venne al mondo allorquando scomparivano i due più grandi luminari dell'età dell'oro della Scolastica: S. Bonaventura e S. Tommaso. Egli insegnò ad Oxford ed a Parigi alla fine del secolo XIII e al principio del secolo XIV. Ultimo arrivato tra i grandi maestri, egli chiude l'epoca più bella del pensiero filosofico e teologico del medio evo. La sua posizione è eccezionale, poichè Scoto così potè passare in rivista tutto quello che avevano insegnato i grandi campioni della Scolastica. Ed è ben questo ciò che egli fece, e che a noi ha lasciato nelle sue opere.

La sua critica non è, come qualcuno ha affermato, capricciosa (nè egli critica per il solo piacere di criticare), ma umile, serena e spassionata. Il suo canone nel giudicare le opinioni altrui è il seguente: « In eligendo vel fugiendo opinionem non debet homo duci amore vel odio opinantis, sed potius ipsa veritate; et ideo amare quidem utrosque oportet, quia utrique juvant ad inquisitionem veritatis; et ideo justum est dicere gratias, tamen oportet a certioribus persuaderi ». Metaphys. Lib. XII, cap. IV.

Dotato da Dio di uno spirito acuto e sottile, Duns Scoto, nell'esaminare le varie sentenze dei Dottori scolastici che l'hanno preceduto, si serve di quella libertà che altri, prima di lui,

pure ha usata di vagliare, cioè il pro e il contra di tutte le opinioni. Se egli col suo occhio d'aquila vede più profondamente, sia scoprendo i difetti dell'argomentazione, sia allargando l'orizzonte ed aprendo nuove vie, qual colpa sarà la sua? Ma S. Tommaso, si va ripetendo, è preso di mira. Questo veramente non si può dire; piuttosto bisogna distinguere. Innanzi tutto convien sapere che il Dottore Angelico è citato pochissime volte esplicitamente da Scoto (non più di cinque o sei); poi se molte opinioni del Dottore Angelico sono esaminate dal Dottor Sottile, e se le ragioni apportate da S. Tommaso non sono sempre riconosciute valevoli, questo succede per lo più, quando le opinioni sono comuni ad altri Dottori anteriori a S. Tommaso o contemporanei di lui. L'abbaglio di molti nell'asserire che Scoto è un avversario sistematico del Dottore Angelico è avvenuto perchè nell'edizione del Wadding, in margine, vi sono indicate tutte le sentenze contrarie, e insieme ad altri dottori vi è citato anche S. Tommaso. L'autore più spesso ricordato da Scoto è Enrico Gandavese.

Ma, ammesso pure che Scoto abbia voluto direttamente mirare S. Tommaso nell'esame prefissosi delle diverse opinioni filosofiche e teologiche, perchè volergliene fare un delitto? Prima di tutto, ciò dimostrerebbe in quanta considerazione era fin d'allora tenuto colui che poi doveva diventare l'Angelo delle scuole; in secondo luogo non bisogna dimenticare che, quando Duns Scoto insegnava, il celebre domenicano non era ancora ascritto nè tra i Santi, nè tra i Dottori della Chiesa. Che anzi la sua dottrina era molto discussa. Si sa che il Sommo Pontefice Giovanni XXI incaricò il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, nel 1277, di fare un'inchiesta e riferire su gli errori averroistici che circolavano nell' Università parigina. Nel medesimo anno furono condannate 219 proposizioni. Benchè lo scopo principale della condanna fosse l'averroismo, ciò nonostante alcune di queste proposizioni erano state insegnate da varî scolastici, tra i quali vi era pure il Dottore Angelico.

Nello stesso anno l'arcivescovo di Cantorbery, il domenicano

Roberto Kilwardy, condanna pure un certo numero di tesi, tra le quali vi sono delle proposizioni tomistiche. Questa condanna è confermata nel 1284 dal successore alla sede di Cantorbéry, cioé dal francescano Giovanni Peckam. Quindi, senza entrare in discussione sulle dette condanne della dottrina di S. Tommaso, che meraviglia se Duns Scoto si prendeva la libertá di discutere su queste ed altre teorie dell'Angelico Dottore? E noi qui possiamo sfidare gli avversari del Sottile a trovare nei suoi scritti una sola parola poco conveniente, sia contro S. Tommaso, sia contro un dottore scolastico. Quanti nostri moderni critici avrebbero da imparare dalla critica del B. Giovanni Duns Scoto!

Ad onore del vero però bisogna dire che in questi ultimi anni, date le varie pubblicazioni intorno alla dottrina del Dottore Sottile, un cambiamento si è veduto in alcuni autori, i quali, bene spesso contentandosi di ripetere ciò che era stato detto da altri, sentenziavano prima su Scoto e sullo Scotismo abbastanza superficialmente. Così il sig. M. De Wulf, nella sua « Storia della filosofia medioevale », parlando del Dottore Sottile nell'ultima (5ª) edizione, scrive »: Il ne critique pas pour critiquer, mais en vue de construire ». Si potrebbero citare altre evoluzioni dell'autore riguardo alla dottrina di Scoto, avvenute nelle diverse edizioni, ma questo ci condurrebbe troppo lontano. Ciò che importa dire si è che tanti autori di manuali di storia, di filosofia e di teologia, prima di citare Scoto, dovrebbero averlo letto e sapere quello che dice riguardo a quella data questione che trattano; perchè non è raro il caso che si attribuisca al Dottore Sottile una sentenza che non ha mai insegnata.

Altri poi, che si vantano d'avere studiato Scoto nelle sue opere, vi diranno che nei principí di questo filosofo si annidano i germi di tutti gli errori antichi e moderni; però quando si arriva alle ragioni, ci si sentono continuamente ripetere i medesimi argomenti, mille volte confutati già da secoli, cioè: la distinzione formale, l'univocità dell'ente, senza ricordare il volontarismo di Scoto e di altri scolastici, che dai moderni si è voluto avvicinare a quello dei modernisti; e questo dimostra

ancora una volta che o non è stato letto Scoto, o, se è stato letto, non è stato capito. Ma qui allora si dirà che il Dottore Sottile è oscuro. L'oscurità che si vuole attribuire a Scoto non dipende sempre dal suo modo di esprimersi, ma spesso anche dalla difficoltà delle questioni stesse. Forsechè S. Tommaso è sempre chiaro nella questione « de ente et essentia ? »

Se si leggessero un poco più i commentatori del Dottore Sottile, si parlerebbe meno dell'oscurità della dottrina scotistica, e si sparlerebbe meno di Scoto, come Ella saggiamente osserva nella sua Introduzione.

Voglio sperare, Rev.do Padre, che il suo bellissimo studio abbia più fortuna che quelli di molti altri, e sia letto e preso in considerazione da coloro che sono abituati a leggere quasi sempre libri dove Scoto o non è considerato, oppure, se si nomina, si condanna. Attesa la sua brevità ed insieme la sua chiarezza, credo che la sua opera invoglierà più d'uno a studiar meglio la dottrina del Dottor Sottile nonchè i suoi espositori.

La serie infatti degli scotisti che da vicino o da lontano, per così esprimermi, hanno fissato lo sguardo sulle dottrine scotistiche e ne hanno abbracciate in tutto o in parte, le varie opinioni, forma una stupenda galleria storica dove si contemplano uomini illustri per dottrina e santità, che scelsero il B. Giovanni Duns Scoto per maestro e duce. Nella sola Italia meridionale, alla quale Ella, Rev.do Padre, ha ristretto il suo campo, troviamo, nei secoli scorsi dei predicatori efficaci, dei filosofi profondi, dei teologi insigni, che tutti interpretano sul pergamo e sulle cattedre la dottrina di Giovanni Scoto, ed hanno lasciato alla posterità degli scritti eruditi, sicuri, meravigliosi.

Vi fu un tempoin cui la dottrina del Dottor Sottile era abbracciata e difesa dai Francescani non solo, mu anche dalla maggioranza dei filosofi e teologi, come ella osserva. (*Pag. 5. e 233*).

Tra le belle figure di religiosi, che il lettore con piacere contemplerà nel suo bel quadro, vedrà altresì ai lati delle cocolle, mitre, e cappelli rossi, e toghe di persone del mondo che si sono dilettate della filosofia del B. Giovanni Scoto. Che più? Vi sono

delle Università che si stimano onorate di aprire le loro cattedre alle dottrine scotistiche. Quella di Napoli non ha voluto essere seconda a nessuna ed ella, Rev.do Padre, lo fa vedere esaurientemente.

Nel saggio storico-scientifico che V. P. presenta al pubblico, apparisce chiaramente l'influsso preponderante delle dottrine della scuola francescana nell'Italia meridionale, ove le menti sono sveglie e chiare, come il bel sole che illumina tutto l'anno quelle pittoresche regioni. Filosofi arguti e teologi profondi hanno ivi scrutato e sviscerato, durante sei secoli, le dottrine del filosofo geniale e del teologo dall'occhio di aquila, come bene attestano le loro opere immortali.

Alla vista di questa galleria di scrittori insigni, molti rimarranno meravigliati (e dire che si tratta solo di una minima parte, sia dell'Italia come di tutto l'Ordine francescano, dei discepoli di Giovanni Duns Scoto): essi si domanderanno come mai Scoto, che viene rappresentato come un rivoluzionario nel campo filosofico e teologico, abbia potuto raccogliere tanti e sì illustri seguaci.

Son convinto che il suo libro renderà un gran contributo alla causa scotistica (specialmente qui in Italia) sia dentro l'Ordine francescano, sia fuori. Esso è come un suono di tromba, che chiama a raccolta tutti i figli di S. Francesco, per fare ad essi conoscere sempre meglio il loro Dottore, il Cavaliere dell'Immacolata Concezione di Maria, il teologo del Verbo Incarnato, e per invogliarli a risuscitare tanti nostri autori che giacciono come sepolti nelle biblioteche in mezzo alla polvere, a studiare le loro opere onde approfondirsi sempre più nel pensiero di Duns Scoto, e divulgare in monografie la vita e la dottrina de' medesimi. E così i nostri moderni autori di manuali di storia di filosofia e di teologia sapranno chi fu Scoto nei secoli passati, ed in qual conto fu tenuto dai veri dotti e sapienti.

Con tutto ciò non ci dobbiamo fare illusione: Scoto subirà la sorte dei grandi uomini, o per un motivo o per un altro;

egli ha avuto ed avrà degli avversari e degli ammiratori; di lui si potrà dire quello che scrisse Alessandro Manzoni di Napoleone I⁰: fu

« Segno d'immensa invidia
E di pietà profonda,
D'inestinguibil odio
E d'indomato amor ».

(Il Cinque Maggio)

Nè noi pretendiamo che tutte le opinioni di Scoto si debbano accettare ad occhi chiusi, nè che egli sia ritenuto infallibile. La verità si manifesta più luminosa nella discussione e coll'andar dei secoli; è Scoto che ce lo dice: « In progressu humanae generationis semper crevit notitia veritatis ». Ox. IV, D. I, q. 3. *Quello che si desidera dagli avversari si è un poco più di studio diretto della dottrina del Dottore Sottile, ed anche un poco più di giustizia e di carità. Anche qui il B. Giovanni Duns Scoto ci è maestro, poichè egli sa che « Homines nutriti et habituati in opinione alicujus doctoris, nihil dignantur audire vel suscipere quod repugnat opinioni illius, et quidquid consonat illi opinioni reputant verum et suscipiunt libentissime et gratanter ».* Metaphys. Lib. II, cap. III. *Ciò che egli non fece sicuramente, poiché Scoto, senza accettazione di persona e di dottrina vecchia o nuova, platonica o aristotelica, esercitò il suo genio solo per la ricerca della verità.*

Facendo voti che il suo bellissimo ed interessante lavoro abbia molti lettori, mi rallegro con Lei, Rev.do Padre, che ha saputo così bene, in poche pagine (in comparazione dello studio immenso che ci sarebbe da fare su Scoto, la sua dottrina e i suoi discepoli), regalarci un saggio che, non ne dubito, farà apprezzare sempre più il caposcuola dei Francescani.

Roma, 1 maggio 1927.

P. Alessandro Bertoni
Definitore Generale O. F. M.
e Prefetto degli Studi nel Collegio Internazionale
di S. Antonio

Al Rev. P. Diomede Scaramuzzi
Lettore Giubilato O. F. M.

AVVERTENZA

Il lavoro che presentiamo non è e non pretende essere altro che un « Saggio » sul vasto e complesso movimento scotista *nel mezzogiorno d'Italia dalle sue origini, cioè dal 300 sino all'800: come tale ha e non può non avere tutti i difetti dei Saggi. È il primo tentativo di una ricostruzione storico-scientifica del pensiero dell'illustre Dottore francescano Giov. Duns Scoto. Non ci siamo contentati di ripetere* sic et simpliciter *le solite note bio-bibliografiche, ma, mentre da una parte abbiamo cercato di rettificare e completare queste, ampliandole alla stregua di nuove fonti, d'altra parte ci siamo studiati di ricercare tutte le opere degli Scotisti meridionali e di esporre fedelmente e scrupolosamente la loro dottrina, il contributo speciale che ciascuno ha portato almeno sulle tesi principali del grande Maestro, in modo da avere quasi una piccola Antologia scotista. Peccato che di parecchi scotisti non abbiamo potuto trovare sinora, nelle biblioteche da noi visitate, nessuna delle loro opere rivelatrici della loro cultura e del loro grande amore a Scoto: di costoro necessariamente ci siamo dovuti contentare di dar solo notizie bio-bibliografiche.*

Facciamo notare che nel nostro modesto lavoro intendiamo parlare e parleremo non solo degli scotisti puri, cioè a dire di

coloro che seguirono senz'altro, in tutto, e per tutto il pensiero e la dottrina del dottor Sottile o commentando le sue opere o scrivendo trattati e manuali ad mentem Scoti, *ma ancora di coloro che, pur professando qualche altro sistema o non professandone nessuno, sentirono più o meno l'influsso del movimento scotista e, coscientemente o incoscientemente, ne fecero propria qualche teoria o tesi e la difesero con tutto l'ardore della loro anima e con tutta la forza del loro ingegno. Nella storia della cultura purtroppo è avvenuto — e avviene tuttora — che anche gli ingegni più alti e più originali e gli spiriti più indipendenti non hanno potuto sottrarsi del tutto agli influssi dell'ambiente culturale in mezzo al quale vissero e si svolse la loro attività intellettuale. D'altronde, l'indipendenza non esclude le preferenze, ma esclude solo le limitazioni, la schiavitù intellettuale. Ecco perchè intitoliamo il nostro lavoro: « Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia ».*

Certo, l'abbracciare una, due o tre tesi di un caposcuola non significa sposare tutto il suo sistema; però, quella o quelle tesi abbracciate non cessano di essere patrimonio di quel caposcuola, e sono sempre una prova della sua grandezza e del suo valore, del suo trionfo nel far penetrare nell'animo altrui il suo pensiero.

Il nostro lavoro intende essere principalmente opera di volgarizzazione, e perciò crediamo opportuno premettervi una Introduzione che riproduca, in sintesi, i capisaldi della dottrina scotista, purtroppo ignorata da molti che la combattono con tanto accanimento.

Speriamo che il nostro umile esempio sia imitato da altri più competenti di noi, nelle diverse regioni d'Italia e in tutto l'Ordine, con Saggi *dello stesso genere. Così potremo avere una ricostruzione completa del movimento scotista, che occupa tanta parte nella storia del pensiero e della cultura universale.*

Intanto rendiamo vivissime azioni di grazie a tutti gli amici che ci sono stati larghi d'incoraggiamenti, di consigli e di aiuti nel nostro lavoro, specie al fratello dell'anima M. R. P. Geremia Olivieri, Ministro Provinciale della Prov. napoletana di S. Giovan Giuseppe della Croce e al M. R. P. Zaccaria Van de Woestyne, Professore di filosofia nel Collegio Internazionale di S. Antonio in Roma, il quale ultimo, con squisita bontà veramente francescana, si è compiaciuto rivedere, in gran parte, le bozze di stampa, portandovi il contributo della sua profonda conoscenza scotistica e della sua vasta e meravigliosa cultura.

Napoli - S. Lucia al Monte - VII Centenario francescano.

L'AUTORE

BIBLIOGRAFIA [1]

Archivio Storico per le Provincie Napoletane, I, 1884.

Archivum Franciscanum historicum, Quaracchi, III, 1910.

Archivio di Stato di Napoli. — Cappellano Maggiore, vol. 75. Varietà, vol. 33.

Archivio di Stato di Napoli. — Camera della Sommaria ecc., vol. 252.

Bartholomaeus Pisanus. — *Liber Conformitatum vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, in *Analecta Franciscana*, IV, 1906.

Bertoni Alessandro, O. F. M. — *Le Bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto, 1917.

Belmond Seraphin, O. F. M. — *Dieu, Existence et Cognoscibilité*, Paris, Beauchesne, 1913.

Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli compilata da diversi letterati nazionali, Napoli 1816.

Bibliotheca Capuccinorum Prov. Neapolitanae, Napoli, 1884.

Bibliotheca Scriptorum Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum retexta et extensa a Fr. Bernardo a Bononia ecc., Venetiis, 1747.

Bonaventura (S.). — *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902.

Bonaventura a Fasano, O. F. M. — *Memorabilia Minoriticae Provinciae S. Nicolai Minorum Regularis Observantiae*, Barii 1654.

Camera. — *Elucubrazioni storiche diplomatiche su Giovanni I e Carlo III*, Salerno, 1889.

Cannavale Ercole. — *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento*, 2ª ed., Firenze, 1895.

Caterino Cirillo, O. F. M. — *Storia della Minoritica Provincia Napoletana di S. Pietro ad Aram*, Napoli 1926, 3 vol.

Chronica Fratris Salimbene de Adam, ed Oswald Holder-Egger, Lipsiae, 1905-1913.

Chronologia historico-legalis Seraphici Ordinis, vol. 5.

Ciavattoni Giuseppe, O. F. M. — *Il Convento di S. Nicola di Sulmona dalle sue origini ai nostri giorni*, Lanciano, 1907.

Coco Primaldo, O. F. M. — *I Francescani nel Salento*, vol. I, Lecce, 1921.

— *Cenni Storici di Squinzano*, Lecce, 1922.

(1) Riferiamo solo gli Autori che più spesso ricorrono nel nostro lavoro.

Cornelisse Dorotheus, O. F. M. — *Tractatus de Deo uno et Trino*, Quaracchi, 1913.

Croce Benedetto. — *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1911.

— *Autobiografia, carteggio e poesie di G. B. Vico*, Bari, 1911.

— *Le fonti della gnoseologia vichiana*, in *Atti dell' Accademia Pontaniana* XLII, Serie II, 1912, 5-6.

— *La Letteratura della Nuova Italia*, Bari, 1915, 4. vol.

— *Critica*, Rivista di Letteratura,, arte ecc., 1927.

De Angelis. — *Le vite dei letterati Salentini*, Parte I, Firenze, 1710, Parte II, Napoli, 1713.

De Basly Deodat, O. F. M. — *Capitalia opera I. Duns Scoti;* 1 *Praeparatio philosophica*; 2 *Syntesis Theologica*, Le Havre 1908-1911.

Delorme, O. F. M., — Autour d'un apocrype Scotiste, in *France Franciscaine*, VIII ,1925, 279-295. — *L'oeuvre Scolastique de Maître Vital du Four* ecc., in *France Franciscaine*, IX, 1926, 421-471.

Denifle-Chatelain. — *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1891, 3 vol.

De Giovanni Vincenzo. — *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al Secolo XIX*, Palermo, 1873, 2 vol.

De Gubernatis. — *Orbis Seraph.*, Romae, 1682.

De Martigné Prosper, O. M. Cap. — *La Scolastique et les traditiones franciscaines*, Paris, 1888.

De Wulf. — *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain, 5e ed., 1924, 2 vol.

Ehrle (Card.), S. J. — *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* ecc., Münster, 1925.

Eubel. — *Hierarchia catholica medii evi*, Monasterii, 1898.

Felder Hilarin, O. M. Cap. — *Histoire des Etudes dans l'Ordre de Saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII siécle*, Paris, 1908.

Fiorentino Francesco. — *La filosofia contemporanea in Italia*, Risposta al Prof. Fr. Acri, Napoli, 1876.

Franchini Giovanni, O. M. Conv. — *Bibliosofia e Memorie storiche di scrittori francescani che hanno scritto dopo l'anno 1685*, Modena, 1693.

Frassen Claudius, O. F. M. — Scotus Academicus, Romae, 1901.

Gattini. — *Saggio di bibliografia basilicatese*, Matera, 1908.

Gemelli Agostino, O. F. M. — *G. B. Vico*, Volume commemorativo nel secondo Centenario della Scienza Nuova (1725-1925), Milano, 1926.

— *Leggende e pregiudizi in tema di Scolastica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, VII, 9.

Gentile Giovanni. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908.

- *La prima fase della filosofia di G. B. Vico*, in *Studi dedicati a Francesco Torraca* ecc., Napoli, 1912.

Gilson Etienne. — *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1922, 2 vol. — *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, 1913.

Giusto Egidio Maria, O. F. M. — *Vita del Beato Giovanni Duns Scoto*, Assisi, 1921.

Gonzalez Zefirino, O. P. — *Histoire de la Philosophie*, traduit par le P. G. De Pascal, Paris, 1891.

Holzapfel, O. F. M. — *Manuale Historiae Ord. Fratrum Minorum*, Friburgi-Brisgoviae, 1909.

Hurter, S. J. — *Nomenclator literarius Theologiae Catholicae*, ed. III, Oeniponte, 1906.

Iules d'Albi, O. M. Cap. — *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales* de 1267-1277, Paris, 1923.

Ioannes a Divo Antonio. — *Bibliotheca Universa franciscana*, Madrid, 1732-1733.

Longpré Ephrem, O. F. M. — *La Philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924.

Marianus a Florentia. — *Compendium Chronicarum Fratrum Min.*, in Archivum Franciscanum Historicum, III, 1910.

Mandonnet, O. P. — *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*, 2. éd. Louvain, 1911.

Matthaeus ab Acquasparta, O. F. M. — *Quaestiones disputatae selectae*, 2 vol., Quaracchi, 1914.

Minges Parthenius, O. F. M. — *Compendium Theologiae dogmaticae ad mentem Scoti*, Ratisbonae 1922, ed. 2°., 2 vol.

Mira M. — *Bibliografia Siciliana*, ovvero gran *Dizionario bibliografico delle Opere edite, antiche e moderne*, 1875.

Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Panormi, 1714.

Morin. — *Dictionnaire de théologie scolastique*, II, ed. Migne, 22.

Minieri-Riccio. — *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, 1884.

— *Diario Angioino dal 4 gennaio 1284 al gennaio 1285*, Napoli, 1873.

— *Studi storici fatti sopra i Registri Angioini*, Napoli, 1876.

Olgiati francesco. — *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, Milano, 1926.

Origlia Giov. Giuseppe. — *Storia dello Studio di Napoli*, Napoli 1753-1754, 2 vol.

Padovani Umberto. — *Vito Fornari, Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimono*, Milano, 1924.

Pastor Lodovico, — *Storia dei Papi della fine del Medioevo*, Nuova vers. ital., Roma 1910.

Pauwels-Molini. — *I Francescani e l'Immacolato Concepimento di Maria*, Roma, 1904.

Piccoli Valentino. — *Vico*, Milano, 1925. Collezione *I Maestri del* Pensiero.

Pluzanski E. — *Saggio sulla filosofia di Duns Scoto*, trad. it. di Augusto Alfani, Firenze 1892.

RAYMOND, O. M. Cap. — *L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme,* in *Etudes Franciscaines*, XXIX, 141-159 e 423-439.

REMONDINI GIOVANNI, della Congregazione Somasca. — *Della nolana ecclesiastica Storia*, 1747.

ROTTA PAOLO. — *S. Tommaso e il pensiero classico di S. Tommaso d'Aquino*, Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della Canonizzazione ecc., Milano 1923.

SEMERIA GIOVANNI, Barnabita (Mario Brusadelli), *Ruggero Bacone nella storia*, in *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, VI, 1914, 472-528: e art. *Francesco Suarez* ecc., *ivi*, 196-218, 417-431.

SBARALEA. — *Supplementum et castigatio ad Scriptores Ord. Min.*, ed. Nardecchia, Romae, 1908-1921.

SCOTUS. — *Opera Omnia*, Parisiis, 1891-1895, vol. 26.

SIGNORELLI PIETRO. — *Vicende della cultura nelle due Sicilie,* Napoli, 1781, vol. 7.

SPARAGIO DOMENICO, O. M. Conv. — *Il Cardinale Lorenzo Brancati, Profilo biografico*, Gubbio, 1924.

TAFURI GIOV. BERNARDINO. — *Istoria degli Scrittori fioriti nel Regno di Napoli*, Napoli, 1715.

TESTA TEOFILO O. F. M. — *Frammenti Serafici* o *Cronaca dell' Osservante Provincia di Terra di Lavoro.* Ms.: si conserva nel Convento di S. Francesco al Vomero di Napoli.

TIRABOSCHI. — *Storia della letteratura italiana*, ed. 2ª, Modena, 1791.

TOMMASO (S.) — *Opera Omnia*, e specialmente Summa theologica.

TOPPI NICOLÒ. — *Biblioteca Neapolitana et apparato agli huomini illustri di Napoli e del Regno*, Napoli, 1678.

TORRACA FRANCESCO ecc. — *Storia dell' Università di Napoli*, Napoli, 1924.

— *Scritti critici*, in *Nuova Biblioteca* di *letteratura, storia ed arte*, Napoli, 1907.

UGHELLI FERDINANDO. — *L'Italia Sacra*, ed. 2ª, Venezia, 1720.

VAN DE WOESTYNE ZACCARIAS, O. F. M. - *Cursus philosophicus scholae franciscanae aptatus,* Mechliniae, 1921-1924.

VICO GIAMBATTISTA. — *Scienza Nuova*, ed. Gallotti, Napoli, 1826.

— *Opuscoli*, ed. De Rosa, Napoli, 1818.

— *Autobiografia*, ed. Croce.

WADDING LUCAS, O. F. M. — *Annales Minorum*, Romae, 1732-1753.

— *Scriptores Ord. Min.*, ed. Nardecchia, Romae, 1906.

INDICE-SOMMARIO

PREFAZIONE . . . . . *Pag.* VII
AVVERTENZA . . . . . » XV
BIBLIOGRAFIA . . . . . » XIX

INTRODUZIONE.

La vera fisionomia dello Scotismo

1. Che cosa è lo scotismo. — 2. Valore e ortodossia dello scotismo. — 3. Originalità dello scotismo. — 4. Fisionomia dello scotismo. — 5. Sintesi scotiana. — 6. Materia prima. — 7. Principio d'individuazione. — 8. Gli universali. — 9. Forma di corporeità. — 10. Distinzione formale. — 11. La teoria della conoscenza. — 12. La conoscenza di Dio. — 13. Univocità dell'essere - Dio e le creature. — 14. Il primato della volontà. — 15. Sintesi teologica: - La Teologia della volontà e dell'amore. — 16. Il trionfo dell'amor di Dio: « Il Summum Opus ». — 17. La madre del Cristo: — L'Immacolata . . . *Pag.* 1

CAPITOLO I.

L'aurora dello " Scotismo „ nel Mezzogiorno d'Italia

1. Landolfo Caracciolo: discepolo di Scoto e professore all'Università di Parigi. — 2. Il suo *Tractatus de Concep-*

tione e il suo Commento ai libri delle Sentenze. — 3. Valore delle sue opere. — 4. Il suo insegnamento all'Università di Napoli. — 5. Pietro d'Aquila detto « lo Scotello » e la sua opera monumentale. — 6. Due tesi dello Scotello. — 7. Sue relazioni con Landolfo Caracciolo e suo insegnamento all'Università di Napoli. — 8. Il Card. Rossi. . . . . *Pag.* 67

CAPITOLO II.

Lo "Scotismo" nell'Italia meridionale nel primo periodo della Rinascenza

1. La Scolastica e la rinascenza — 2. La rinascenza nell'Italia meridionale e lo Scotismo. — 3. Oratori scotisti nel Meridionale: *a*) S. Giacomo della Marca. — *b*) 4. S. Giovanni da Capistrano. — *c*) 5. Roberto Caracciolo da Lecce. — 6. Antonio da Bitonto — 7. Antonio Cucaro. » 83

CAPITOLO III.

Rinascenza Scotistica nel Mezzogiorno d'Italia nel 500

1. Il cinquecento — erede del 400 — conduce alla Riforma Protestantica. — 2. E quindi alla Rinascenza scolastica come alla più valida arma difensiva. — 3. Rinascenza degli studi nell'Ordine francescano sotto il vessillo di Scoto. — 4. Napoli centro principale di *Scotismo*. — 5. Lo *Scotismo* negli Studi generali di S. Lorenzo Maggiore e di S. Maria La Nova. — 6. Lo *Sotismo* all'Università di Napoli: — Giacomo Petrucci e Pietro Paolo Caporella. — 7. L'insegnamento del Licheto a Napoli e sue relazioni con Agostino Nifo . . . . . » 107

CAPITOLO IV.

Segue: La Rinascenza Scotistica nel Mezzogiorno d'Italia nel 500

1. Scrittori meridionali scotisti del 500: Giovanni Vallone di Giovinazzo. — 2. Matteo Silvaggi di Catania. — 3. Il Galatino. 4. Paolo Argoli e Padovano de Grassis. — 5. Cappuccini scotisti. — 6. Lo Scotismo sorgente di pietà. » 119

CAFITOLO V.

Il secolo d' oro dello Scotismo nell' Italia meridionale

1. Fioritura in genere dello Scotismo nel 600. — 2. Modernizzamento dello Scotismo. — 3. Cause che produssero la fioritura scotistica nel 600. — 4. Specialmente nel Meridionale. — 5. Napoli centro principale di Scotismo. — 6. L'insegnamento di Giovanni da Trapani a Napoli e il celebre *decreto concomitante*. — 7. Un illustre discepolo di Giovanni da Trapani: Angelo Volpe . . . *Pag.* 137

CAPITOLO VI.

Il Cardinale Brancati

1. La persona del Brancati: suoi studi e suo insegnamento. — 2. Sua attività nelle Congregazioni Romane e sue relazioni coi Pontefici che lo creano Cardinale. — 3. Sue opere: i *Commentaria* sul quarto e terzo libro delle Sentenze di Scoto. — 4. Materia e forma dei Sacramenti e la prova scritturale della Transustanziazione. — 5. L'essenza del peccato originale. — 6. La concezione della virtù. — 7. Il motivo primario della Incarnazione. — 8. La regia potestà e la eterna predestinazione di Cristo. — 9. Sue opere minori . . . » 153

CAPITOLO VII.

Scotisti meridionali minori del 600

1. Giustizia e utilità della conoscenza degli Scrittori minori — 2. Scotisti fioriti nel napoletano propriamente detto: Lorenzo Fasano Viola e la prima sintesi scolastica della dottrina di Scoto. — 3. Il Lanterio. — 4. P. Angelo Visciano da Nola e P. Lodovico Manganelli. — 5. P. Michele Franco da Napoli. — 6. P. Giovanni Mazzara e Giovanni Serrano. — 7. Il Passeri e il Mauri. . . » 185

CAPITOLO VIII.

Scotisti pugliesi, siciliani, abruzzesi e calabresi del seicento

1. Le Puglie e la sicilia nella cultura francescana. — 2. Scotisti pugliesi: *a*) P. Francesco Casimiri da Brindisi. — 3. *b*) P. Clemente Brancaccio da Carovigno. — 4. *c*) P. Giovanni M. Sforza da Palagiano e P. Gregorio Scherio da Lecce. — 5. *d*) P. Bonaventura Claverio di Bisceglie, Bonaventura Vera Crux e P. Luigi da Grottaglie. — 6. Scotisti siciliani: il Belluti di Catania, Gaspare Sghemma di Palermo, Illuminato Oddi di Collesano, Gesualdo Bologni di Palermo, Angelo Carino. — 7. Scotisti abruzzesi e calabresi . . . . . *Pag.* 205

CAPITOLO IX.

Lo « Scotismo meridionale » nel 700

1. Decadenza della cultura italiana in genere, dalla Scolastica e dello Scotismo in specie nel settecento. — 2. Cause di questa decadenza. — 3. Primato del mezzogiorno d' Italia nello Scotismo del settecento e P. *Clemento da Palermo, Ministro Generale dei Frati Minori* — 4. Scrittori scotisti meridionali o vissuti nel meridionale . . . . . » 229

CAPITOLO X.

Lo Scotismo e Giambattista Vico

1. Il più illustre rappresentante dello Scotismo nel 700 nel mezzogiorno d'Italia. — 2. Lo Scotismo del Vico secondo il Croce e Gentile. — 3. La teoria degli universali e quella della conoscenza. — 4. Il primato della volontà. — 5. La materia, la sostanza, l'essenza del corpo e il principio d'individuazione. — 6. Scienza umana e scienza divina. — 7. L'eterna predestinazione di Cristo. » 237

CAPITOLO XI.

Gli epigoni dello " *Scotismo* „ nel Mezzogiorno d'Italia

1. la Scolastica e le nuove correnti di pensiero in Italia e nel meridionale in specie, nella prima metà dell'ottocento. — 2. Lo Scotismo nell'Ordine francescano promosso da un Ministro Generale meridionale. — 3. P. Agostino Pacifico e P. Antonio Fania da Rignano: le loro relazioni con la definizione dommatica dell'Immacolato concepimento di Maria. — 4. Infiltrazioni scotistiche in Vito Fornari. — 5. In Francesco Acri. — 6. e nel Capecelatro. — 7. Conclusione . . . . *Pag.* 261

CAPITOLO XII.

La cattedra francescano-scotista all'Università di Napoli

1. Importanza del soggetto. — 2. La cattedra francescano-scotista nel periodo angioino. — 3. Nel periodo aragonese — 4. Nel periodo spagnuolo. 5. Nel periodo austriaco. — 6. Sua soppressione: - Auguri e voti. . . . » 293

Indice Alfabetico-Analitico. . . . . . » 311

INTRODUZIONE

La vera fisionomia dello Scotismo

1. *Che cosa è lo Scotismo.* — 2. *Valore e ortodossia dello Scotismo.* — 3. *Originalità dello Scotismo.* — 4. *Fisionomia dello Scotismo.* — 5. *Sintesi scotiana.* — 6. *Materia prima.* — 7. *Principio d'individuazione.* — 8. *Gli universali.* — 9. *Forma di corporeità.* — 10. *Distinzione formale.* — 11. *La teoria della conoscenza.* — 12. *La conoscenza di Dio.* — 13. *Univocità dell'essere: Dio e le creature.* — 14. *Il primato della volontà.* — 15. *Sintesi teologica.* — 16. *Il* Summum Opus Dei. — 17. *La Madre di Cristo: l'Immacolata.*

1. — *Che cosa è lo Scotismo.*

Per « Scotismo » s'intende, in genere, quel contributo intellettuale che il genio del francescano Giovanni Duns Scoto (1274 - 1308) ha dato al pensiero filosofico e teologico del secolo XIII, contributo di indiscutibile valore, tanto da essere considerato come uno degli sforzi più energici e più arditi della ragione umana nella ricerca della verità e l'ultima voce di quel grande colosso intellettuale che va sotto il nome di « *Scolastica* » e che ha reso immortale il Medio-evo per la sintesi meravigliosa,

che seppe fare di tutto lo scibile dei secoli precedenti con le sue « *Somme* » famose (1). Questo contributo il grande francescano lo dava con le molteplici e monumentali opere, che uscivano — pur nella sua breve età di 34 anni — dalla sua mente prodigiosa, dal suo ingegno fenomenale. L' umanità non potrà mai dimenticare il suo *De Primo Principio,* l' *Opus Oxoniense,* i *Reportata Parisiensia,* il *Quodlibetum*, le *Quaestiones in Metaphysicam,* frutto del suo insegnamento alle Università di Oxford, di Parigi e di Colonia, opere certamente autentiche, riconosciute tali anche dalla critica moderna, la quale, d' altra parte, riconosce giustamente apocrife il *De rerum principio* e i *Theoremata* attribuiti sinora a Scoto. (2) — In queste opere è tutto il suo pensiero e il suo sistema — che noi ci sforzeremo di far conoscere nei paragrafi seguenti ne' suoi capisaldi o punti fondamentali — e vi è ancora tutta la sua anima di pensatore e di santo, mostrandosi fedele al precetto del Serafico Padre che comandava di dedicarsi allo studio e al lavoro, senza però estinguere lo spirito di orazione.

---

(1) Lo Scheeben scrive di Scoto: « Sullo scorcio del periodo classico (della Scolastica) a cui tuttavia appartiene per il *potente suo genio,* quantunque già sotto l' influenza di un altro spirito, si presenta insieme e primeggia Scoto Dottor Sottile ». Cf. *La dogmatique,* trad. franc. dell' abbé Belet Paris 1877-1882, I., 677. Il De Wulf chiama Scoto « esprit critique et constructeur.... un *esprit critique* d'une force peu commune.... » E caratterizza la sua critica così: « Cette critique, *toujours courtoise*, devait assurer à son enseignement la vie et la popularité. Elle fait de ses écrits un répertoire de philosophie contemporaine dont la richesse doctrinale est incomparable » Cf. *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain, 1924, II, 66.

(2) Sull' autenticità delle opere di Scoto Cf. Ephrem Longpré, O. F. M., *La Philosophie du B. Duns Scot,* Extr. *Études Franciscaines,* Paris, 1924, chap. I, 1 - 51. Del *De rerum principio,* come dei *Theoremata* e *De perfectione statuum* scrive pag. 19: « Leur attribution au B. Duns Scot n' est, en aucun sens, favorisée par la critique interne; elle ne repose sur aucune tradition manuscrite d'une valeur critique suffisante »; a pag. 27: « il demeure acquis que cette œuvre *[De rerum principio]* ne peut être attribuée au B. Duns Scot, en rigueur critique; les preuves suffisantes manquent ». Secondo il chiaro Autore il « *De rerum principio* » pourrait être l' œuvre d' un des premiers adversaires d'Olivi (1282). Prima del P. Longpré, il P. Deodato Marie da Basly già aveva dimostrato che i *Theoremata* non sono di Scoto. Cf. *Les « Theoremata » de Scot,* in *Arch. Francisc. Histor.,* XI, 1918, 3-31. Per il *De rerum principio,* cf. pure I. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de I. Duns Scot,* Gerona, 1923, 74-84.

Il P. Delorme O. F. M. ha dimostrato, con uno studio comparativo, che il « *De rerum principio* », in molti punti, non è che un plagio dei *Quodlibeta di Godefroy de Fontaines,* un grande filosofo fiorito nel secolo XIII, all' epoca di Pietro Olivi. Cf. tutto il suo interessante articolo *Autour d' un apocryphe scotiste,* in *France Franciscaine,* VIII, 1925, 279 - 295. E in un recente studio sul *Ms. 95* della Biblioteca Comunale di Todi lo stesso P. Delorme è arrivato alla conclusione che le quistioni I-XV del *De rerum principio* appartengono indubitabilmente a Vitale di Four. Cf. *L' oeuvre scolastique de Maître Vital du Four d' après le Ms. 95 de Todi,* in *France Franciscaine,* IX, 1926, 421-471.

Peccato che la morte lo colpiva nel fiore della giovinezza e delle forze, impedendogli di dar l'ultima mano alle sue opere e di chiarire, in qualche punto, il suo pensiero, e impedendogli sopratutto di condensare il suo grandioso sistema in una *Somma,* così come avevano fatto gli scolastici che lo precedettero, come l' immortale Alessandro d' Ales (1180 - 1245) e Tommaso d' Aquino (1225 - 1274).

2. — *Valore e ortodossia dello Scotismo.*

Molto si è discusso e si discute sul valore dello *scotismo*, e i pareri più disparati sono stati pronunziati su di esso. Alcuni — con inqualificabile leggerezza — in esso non hanno visto e non vogliono vedere che la personificazione della decadenza della Scolastica, e non vi hanno trovato e non vi trovano nulla di originale, di personale, di sistematico, ma un cumulo di sottigliezze, bene spesso incomprensibili, oscure. Altri l' hanno considerato e lo considerano come una critica a fondo, sistematica, spietata e bene spesso irragionevole della dottrina di Tommaso d' Aquino e della sua scuola. « Il fine principale dei suoi attacchi — scrive Zefirino Gonzalez — è la dottrina di S. Tommaso, dal quale si separa quasi sempre quando si tratta di opinioni libere » (1). Così pure ultimamente il Prof. Rotta chiama Scoto « antagonista di S. Tommaso » (2). Altri nello scotismo non hanno visto e non vedono che un cumulo di affermazioni avventate, erronee, rasentanti spesso l' eresia: in esso i germi del criticismo, in esso il fondamento del materialismo, del panteismo, dell' immanentismo in tutte le sue forme, dell' ontologismo, del nominalismo. Spinoza e Kant troverebbero in Scoto il loro illustre precursore e il loro genio tutelare (3); in materia teologica sarebbe un eretico, in materia filosofica

---

(1) *Histoire de la philosophie,* trad. P. G. De Pascal, Paris, 1891, II. 324.

(2) *S. Tommaso e il pensiero classico in S. Tommaso d'Aquino,* Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della Canonizzazione ecc. Milano, « Vita e Pensiero », 1923, 55.

(3) Tale lo presentano Barbedette, *Histoire de la Philosophie,* Paris 1923, 216 Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Amsterdam 1774, 1, art. Abailard, p. 56; Rousselot, *Études sur la philosophie du moyen âge,* II, part. III, p. 18; Hauréau, (*Histoire de la philosopie scolastique,* Paris 1850, III, p. 224 e sg.. Contro gli ultimi tre ha scritto un bello studio il P. Raymond, O. M. C. *L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme,* in *Études Franciscaines,* XXIV, 141 - 159 e 423 - 439.

uno scettico. Affermazioni quasi tutte gratuite, che rivelano l'ignoranza o la mala fede dei loro autori per quanto siano persone rispettabili ed eminenti per dottrina e per cariche sociali. Non è il caso di confutare queste singole affermazioni intorno allo scotismo ed al suo autore Giovanni Duns Scoto. La confutazione è stata fatta magistralmente da insigni scotisti, a base di critica testuale, esaminando la dottrina di Scoto — come dal P. Deodato Marie da Basly (1), dal P. Minges (1861-1926) (2), dagli scrittori de *Les Études franciscaines*, dal P. Belmond (3), dal P. Bertoni (4), dal Pluzanski (5), il quale però, nel suo noto « *Saggio sulla Filosofia di Giovanni Duns Scoto* » anche lui è caduto in molte inesattezze nell' esporre e nell' interpetrare il pensiero del grande Dottore francescano, partendo dal preconcetto o dall' idea prestabilita che Scoto non è più nè meno che un ripetitore delle dottrine di S. Tommaso, pur mostrando di volerlo criticare e di staccarsi da lui (6).

Diciamo solo che, dal punto di vista dell' ortodossia, lo scotismo è incensurabile. La Chiesa sinora — cioè dal 1308 ch' è morto Scoto al 1926 — non ha condannato nessuna proposizione della dottrina di Scoto; che anzi — in diverse circostanze — ha dichiarato espressamente che non vi è nulla che meriti censura nella dottrina del grande francescano (7). E si sa come nel famoso Concilio di Trento insieme ai Tomi-

---

(1) Cf. Articoli varii pubblicati nel suo periodico: « *La bonne parole* » e nella sua classica opera *Pourquoi Jésus - Christ*, Roma, Desclée, 1903.

(2) Oltre il *Compendium Theologiae Dogmaticae ad mentem Scoti*, ha scritto parecchie monografie sulle diverse accuse fatte al Dottor Sottile. Ne citiamo le principali: *Ist Duns Scotus Indeterminist? in Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., B. V*, H. 4, Münster 1905; *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster, 1906; *Der Gottesbegrif des Duns Scotus, Theol. Stud. der Leo-Gesellshaft*, 16, Wien 1907; *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus, Beiträge*, etc. B. VII, H, I, Münster 1908.

(3) Ha scritto molti articoli su varie riviste, come nella *Revue de Philosophie*, negli *Études Franciscaines*, nella *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* e negli *Studii Francescani di* Firenze. Il suo capolavoro finora è la sua opera: *Dieu, son existence et sa cognoscibilité*, Paris, 1913.

(4) *Le Bienheureux Jean Duns Scot: sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto, 1917.

(5) *Saggio sulla filosofia del Duns Scoto*. Trad. ital. di Augusto Alfani, Firenze, 1892.

(6) Ultimamente il Prof. Bernard Landry rinnovava le solite accuse nel suo volume, *Duns Scot*, coll. *Les grands Philosophes*, Paris, 1922, contro cui scriveva il sullodato P. Ephrem Longpré, *La philosophie ecc.* Sul preteso modernismo di Scoto ha scritto pagine ardenti e vigorose il sullodato P. Raymond, *Études Franc.*, XXX, 525-544, art.: *A propos de Duns Scot et du modernisme*.

(7) Wadding, *Annales Ord. Fr. Min.*, ad an. 1304, n. 30 (VI, 49).

sti vi furono pure molti Scotisti e alla luce intellettuale di S. Tommaso e di Scoto furono risoluti i più importanti problemi portati sul tappeto della discussione, e nei Decreti e nei Canoni di quel Concilio — che meritamente vien considerato come il più importante Concilio che ricordi la storia — si sente sensibilmente l' influsso del pensiero dei due grandi luminari e pensatori del secolo decimoterzo (1); e si sa da tutti parimenti che una delle idee difese più strenuamente da Scoto e dalle cattedre universitarie e nei suoi scritti monumentali — quella *dell' immacolato concepimento di Maria*, — dopo sei lunghi secoli di lotta titanica, ha avuto l' onore di essere elevata a dignità di dogma, come quella che ha il suo fondamento incrollabile nel deposito della divina rivelazione.

Sarebbe tempo che si finisse di ripetere e scomparissero una buona volta da tanti manuali di teologia, di filosofia e di storia tutte queste avventate e gratuite affermazioni, mettenti in sinistra luce la ortodossia di Scoto. Nessuno ci autorizza ad essere più ortodossi della Chiesa Cattolica, cui spetta il giudizio supremo intorno alla ortodossia di una dottrina.

Non così è stato giudicato il grande pensatore francescano nell' età che fu sua sino alla fine del sec. XVIII, quando Scoto era considerato come l' ingegno più acuto e più alto del Medio-evo, l' aquila dei teologi, e numerosi erano dappertutto i suoi discepoli, non solo tra i confratelli del suo Ordine, ma anche fuori, negli altri Ordini religiosi, fra il clero e in mezzo agli stessi scrittori e pensatori borghesi (2). Le sue opere erano ricercate con avidità e studiate con intelletto d' amore; e la sua dottrina sfolgoreggiava e s' imponeva in quasi tutte le Università di Europa. Oggi, in quella vece, il grande Francescano — che per l' acutezza del suo ingegno meritò il titolo di *Dottor Sottile* — è quasi ignorato dalla maggior parte di coloro che scrivono filosofia e teologia. « Prendete un manuale

---

(1) P. Egidio Maria Giusto, *Vita del Beato Giovanni Duns Scoto*, Tipografia, S. Maria degli Angeli, 1921, Cap. XIII, 301-2. Nel citato capitolo intitolato *L' Ortodossia della Dottrina di Scoto*, vengono riportate moltissime testimonianze di Pontefici, di Concilii, di Università, di scrittori illustri inneggianti alla dottrina di Scoto e alla sua ortodossia. Sull' influsso della dottrina di Scoto al Concilio di Trento cf. Longpré, *op. c.*, 193.

(2) « La scuola del Dottor Sottile non è stata mai inferiore a nessuna sia per il numero e la celebrità dei maestri, sia per l' eccellenza dell' insegnamento ». Così Federico Stümel nella sua opera *De distinctione formali*, tract. II, controv. I, quaest. I.

qualunque dell' una o dell' altra di queste due scienze — osserva giustamente un recente biografo di Scoto (1) — appena vi troverete qualcuna delle sue opinioni, e qualche volta anche in opere che comprendono più tomi. Perchè questo silenzio? Sarebbe esso voluto espressamente? È una congiura? Bisogna riconoscere che il Dottor Sottile è citato da qualcuno, ma in qual senso? Il più spesso — potremmo dire sempre — per essere relegato fra i peggiori eretici. Non diremmo nulla se si contentassero di rispondere ai suoi argomenti, di confutarli con prove più o meno plausibili, giacchè noi non pretendiamo che si debba abbracciare la sua dottrina di buona voglia o per forza. Ciò che vogliamo dire è che non solamente si rigetta il suo insegnamento senza alcuna forma di processo; ma gli si attribuiscono le più oltraggiose conseguenze e i titoli più ignominiosi. Come in altri dottori si cerca la confutazione di tutti gli errori antichi e moderni, così nella dottrina del *Dottor Sottile* si vuol trovare il germe di tutti questi medesimi errori ».

Colpevole ignoranza, o insigne malafede senza dubbio, perchè non è lecito ad uno scienziato avvolgere di oblio chi alla scienza dava un notevole contributo e colla forza intuitiva del suo genio preveniva ciò che la scienza avrebbe scoverto nei secoli, così nell' ordine metafisico, come nell' ordine fisico e morale. A confessione di parecchi scienziati — non sospetti di partigianeria — lo scotismo ha molti punti di contatto col pensiero moderno (e intendiamo parlare del pensiero *sano* moderno) che non gli altri scolastici del secolo XIII, compreso lo stesso Dottor Angelico San Tommaso (2). Non è il caso di ripetere della dottrina di Scoto il monito di Tertulliano per la religione cristiana: *Ne ignorata damnetur?*

III. — *Originalità dello Scotismo.*

Abbiamo definito lo « scotismo » uno degli sforzi più energici e arditi della ragione umana nella ricerca della verità

(1) P. Bertoni, op. c., 150.

(2) Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen âge*, II, Paris, 1922, 68 scrive di Scoto « *...considéré d'un simple point de vue historique, c'est bien lui qui prépare au contraire l'avènement des philosophies nouvelles et en explique l'apparition* ».

e *l' ultima voce della Scolastica.* La nostra affermazione non è gratuita. Basta essere un po' familiari con i grandi pensatori del secolo XII e XIII, basta conoscere anche sommariamente le opere di Alberto Magno, Alessandro d' Ales, S. Tommaso d' Aquino, S. Bonaventura (1221-1274) e Ruggero Bacone (n. tra il 1210 e il 1214) chiamati per antonomasia « Scolastici » — come quelli che più e meglio degli altri onorarono le famose scuole del Medio-evo — e basta conoscere i capisaldi della dottrina di Scoto, che succedette nell' insegnamento ai Dottori soprannominati, già scomparsi dall' orizzonte umano, per convincersi che lo *scotismo* — più che una semplice critica sistematica del pensiero filosofico e teologico dei suoi predecessori, come a torto lo considerano alcuni (1) — è una dottrina che completa e colma le lacune che il genio penetrante e sottile del grande Francescano seppe trovare non solo nella dottrina di S. Tommaso, ma di Enrico di Gand († 1293) e dello stesso S. Bonaventura (2). Lo *scotismo* ha una fisionomia sua propria così nel campo filosofico come in quello teologico, non solo in quanto al metodo, che è così severamente *matematico-critico*, come non lo si trova in nessun altro scolastico precedente, ma ancora in quanto al contenuto: Scoto non è un meccanico ripetitore di ciò che fu detto e insegnato dagli altri: pur tesoreggiando della dottrina dei suoi predecessori — cosa che suol fare ogni genio, per quanto grande egli sia — pur accordandosi in massima, specialmente in ciò che è dogma, con gli altri Dottori, nelle questioni secondarie se ne allontana, e nelle stesse prove del dogma bene spesso vi mette alcunchè di suo, che lo rende originale e di una originalità geniale, profonda, che avvince e convince, ponendo la verità rilevata nella vera sua luce, liberandola

---

(1) Sull'atteggiamento di Scoto riguardo a S. Tommaso cf. il P. Longpré, op. c. ch. VIII, 257 e sg., dove il chiaro autore dimostra con prove irrefragabili che Scoto riguardo a S. Tommaso *non incomincia* un movimento di opposizione, ma lo continua nel suo insieme, e non in tutti i casi, mettendosi sulla via di S. Bonaventura, di Matteo d'Aquasparta, dell'Università di Parigi e della stessa S. Sede. Cf. pure Idem, *Appendice*, 280 - 286; De Wulf, *op. c.*, II, 66 e 81.

(2) Scrive al proposito Gilson, op. c., II, 73: « Au premier aspect Duns Scot reste d'accord avec Saint Thomas sur les thèses fondamentales de la philosophie, mais on aperçoit presque toujours à la réflexion qu'il les entend dans un sens nouveau ». Cf. De Martigné, *La Scolastique et les Traditions franciscaines*, Paris, 1888, 160 sg.

da tutte le superfetazioni umane, con una interpretazione seria della parola della Scrittura, che, in fatto di dogmi, egli dice di dover preferire alla ragione.

Se lo Scotismo non avesse presentato alcunchè di nuovo e fosse stato una semplice e nuda ripetizione del passato, o una critica severa di ciò ch' era stato insegnato prima di Scoto, come poteva suscitare tanto entusiasmo nelle Università, sino a raccogliere intorno alla sua cattedra un numero favoloso di studenti e di ammiratori? Il Pitseo, citato dal Wadding (Vita Scoti), riferisce una tradizione secondo la quale trentamila uditori affluirono intorno alla cattedra di Scoto mentre insegnava ad Oxford. Anche noi con l' Hauréau (1), crediamo esagerata questa cifra per la semplice ragione che l' ultima rassegna dell' Università di Oxford non dava che tremila studenti, e ci sarebbe voluta una aula superlativamente ampia per raccogliere tanta gente. Ma quell' iperbole contiene, senza dubbio, un fondo di verità, come la contengono in genere tutte le tradizioni. E poi lo *Scotismo* ha tutta una storia, storia di lunghi secoli, ricca di una letteratura meravigliosa che gareggia con quella tomista e, in alcuni secoli, la supera addirittura. Lo *Scotismo* — come abbiamo detto — è stato esposto dal Medio-evo al secolo XVIII, in quasi tutte le Università di Europa, come vi è stato esposto il tomismo (2). Se non avesse contenuto alcun che di originale, se fosse stata una semplice critica della dottrina di S. Tommaso e della sua scuola non valeva la pena davvero di dargli l' onore del pubblico insegnamento e della cattedra universitaria, e sarebbe anche storicamente inesplicabile la distinzione netta fra « Tomisti » e « Scotisti » se con questi appellativi non si fossero volute distinguere due

---

(1) Presso Pluzanski, *op. c.*, 14.

(2) L' Holzapfel osserva lo stesso al proposito: « *De valore positivo opinionum theologicarum quas proposuit* (Scotus), *genus futurum iudicabit, quando eius opera in cognitionem plurium venerint, attamen ejus valor historicus jam clare patet, videlicet: acri sua critica vigorem scientiis theologicis a saeculo XIV ad* nostra usque tempora ingessit. *In omnibus fere sedibus litterarum cathedrae ad docendam et defendendam doctrinam scotisticam existebant,* quas non soli Minoritae ascenderunt: *operum vero ad mentem Scoti conscriptorum versus 2000 numerantur. Haec fieri non potuissent, nisi homines docti cognovissent in eo ingenium extraordinarium, quod contra omnia impedimenta aestimationem sibi expugnat* ». E fa notare giustamente l' insigne storico: « *Profecto enim Scotismi via rosis non erat consita* ». Cf. *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum,* Friburgi Brisgoviae, 1909, 258.

correnti di pensiero, se non diametralmente opposte fra di loro, per lo meno rappresentanti ciascuna — come vuole l'amico P. Belmond (1) — una faccia speciale della stessa verità. La verità è poliedrica: presentarla sotto un aspetto sconosciuto o non considerato da un altro, è sempre una cosa nuova, alcun che di originale, specialmente quando di essa verità vien rivelato proprio l'aspetto o la faccia più caratteristica e più importante. Così fu giudicato per l'appunto il « tomismo » e lo « Scotismo » da due profondi conoscitori della Scolastica: Gabriele Zerbi di Verona del quattrocento (2) e dal Cardinal Constanzo Sarnano del cinquecento (3).

IV. — *Fisionomia dello scotismo.*

Qualcuno forse, ci domanda a questo punto: qual' è la fisionomia dello « scotismo »? Non è molto facile rispondere a questa domanda, giacchè non è molto facile delineare, con caratteri sicuri e concreti, la fisionomia della dottrina del grande pensatore francescano. D'altra parte esorbita dall'ambito del nostro modesto lavoro quello di fare una esposizione ampia, completa, esauriente, dello « scotismo ». Il nostro compito è quello di esporre lo scotismo quale visse e si perpetuò nella tradizione scientifica del Mezzogiorno d'Italia. E perciò ci limitiamo a presentare solo le grandi linee della fisionomia dello « scotismo » per quanto basti a illuminare la nostra tesi e specialmente coloro che possono essere del tutto digiuni della dottrina di Scoto o che la conoscono svisata, alterata attraverso questo o quel manuale di filosofia e di teologia.

---

(1) Cf. *Dieu, son existence et cognoscibilité,* XIII. Il Gilson, op. c., II, 83 nota giustamente al proposito: « Ainsi la pensée de Duns Scot, qui peut sembler au premier abord proche parente de celle de Saint Thomas, s'en distingue au contraire sous plus d'un rapport, et ce ne sont pas de vaines subtilités ou de simples chicanes de mots qui séparent les deux docteurs ». E aggiunge che l'opera di Scoto, inferiore a quella di S. Tommaso per la ricchezza e l'ordine del contenuto « l'emporte à son tour par la *puissance* et *l'originalité* de l'inspiration qui l'anime ».

(2) *In quaestionibus metaphysicis* — Impressum Bononiae per Joannem Nordligen et Henricum de Harleim in Socios. Anno Salutis MCCCCLXXXII, kalendis decembris, sedente Sixto IV, pont. max. Anno ejusdem duodecimo.

(3) *Conciliatio dilucida omnium controversiarum quae in doctrina duorum summorum theologorum S. Thomae et Subtilis Ioannis Scoti passim leguntur* — Lugduni 1590, ristampato a Roma, Tipogr. Sallustiana, 1900-1902.

È inutile avvertire che lo « scotismo », come il *tomismo,* è un sistema dottrinale filosofico-teologico. La filosofia e la teologia nel Medio-evo non erano ancora nettamente distinte, come avvenne poi. La teologia era la regina delle scienze, come quella che ha per oggetto Dio, cioè l'Essere trascendente, ragione e causa di tutto l'ordine naturale e soprannaturale. Tutte le scienze dovevano convergere ad essa, come tutti gli esseri convergono a Dio; e la filosofia, nel concetto degli Scolastici, doveva essere l'umile ancella della teologia — *ancilla theologiae.* — La filosofia non si concepiva senza rapporti con la teologia, per quanto si avesse come postulato indiscutibile essere la filosofia una scienza autonoma procedente con propri metodi a veramente sue conclusioni (1). Per presentare, quindi, tutta intera la fisionomia dello « scotismo » è necessario considerare così i suoi presupposti filosofici come i suoi presupposti teologici, tenendo presente principalmente il suo metodo.

In quanto al metodo, approviamo, in massima, quanto di lui ha scritto recentemente l'illustre Professore Rotta dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano: « Scoto ha foggiato la sua potente sintesi filosofica su base e a *contorno prevalentemente platonico,* come l'Aquinate ha foggiato la sua potente sintesi su base e a contorno prevalentemente aristotelico, non nel senso che sì l'uno che l'altro filosofo hanno restaurato in tutto o in parte il pensiero dei loro Autori, com'esso si era effettivamente intessuto, quanto piuttosto nel senso ch'essi hanno fatto proprio e rinnovato e seguito il metodo del loro Autore preferito (2).

L'indirizzo platonico era stato preferito da S. Agostino e si è prolungato per tutta l'età di mezzo. Il Platonismo, da S. Agostino in poi, è stato sempre l'indirizzo prevalente nella speculazione metafisica cristiana, come quello che « più d'ogni altro indirizzo dell'antico pensiero si era avvicinato alla intuizione, per quanto ancor così vaga e così incrostata di elementi spurî, di ciò che vi è di veramente e profondamente specifico

---

(1) Sull'idea che si aveva nel Medio-evo della filosfia vedi lo studio classico su Ruggero Bacone di Mario Brusadelli (pseudonimo del P. Semeria, come ha dichiarato la Redazione di *Vita* e *Pensiero*, An. X, fasc. XII, 751, e come noi già sapevamo da parecchio), in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, VI, 1914, 472-528.

(2) Paolo Rotta, *op. c.*, 61. Cf. pure Gilson, *op. c.*, II, 69.

nel cristianesimo » (1), e alla luce della dottrina di Platone i Padri potettero dimostrare contro gli assalti del pensiero pagano — su terreno filosofico — che la verità nuova già era stata in certo qual modo presentita dai grandi pensatori della Grecia e che quindi la filosofia stessa, se pur bene intesa, era in accordo coi nuovi dettami del Cristianesimo.

A dire il vero, questo indirizzo platonico-agostiniano dominava già nell'Ordine Francescano, come quello che più rispondeva alla sua anima mistica e alla sua missione di amore. Esso è spiccato, vivo in S. Bonaventura da Bagnorea, come in Alessandro d'Ales e Ruggero Bacone.

Però, questo indirizzo, se non si spense del tutto, certo si affievolì di molto con l'aristotelismo trionfante per opera di Alberto Magno prima e poi di S. Tommaso, il quale fece sì che Aristotile — proscritto dall'Università di Parigi, come colui che turbava la serenità della fede, nella falsa interpretazione che di esso facevano Avicenna ed Averroè — entrasse con tutti gli onori nella economia del pensiero cristiano, liberandolo da tutte le falsificazioni e superfetazioni, dimostrando tutto quello che di vero si conteneva in Aristotile e tutto quello che di vero il Peripatetismo non aveva saputo o non aveva potuto affermare, nonostante le difficoltà, le diffidenze, le condanne, da cui egli stesso, com'è noto, minacciò di essere travolto.

Scoto fa rivivere il Platonismo-agostiniano in tutto il suo splendore; con lui il Platonismo raggiunge la sua *significazione più caratteristica e più alta* (2), non acuendo il dissidio dottrinale tra Platone e Aristotile, come vuole il sullodato Rotta, ma cercando piuttosto di armonizzare Platone con Aristotile, e crea così la vera corrente scientifica francescana, così bene caratterizzata da Mario Brusadelli (3) : « *un agostianianesismo che non disdegna Aristotile e un Aristotelismo che poggia verso l'agostinianesimo* ».

Il sullodato P. Bertoni (4) delinea così la vera posizione di Scoto di fronte alla scolastica e la vera fisionomia dello Sco-

---

(1) Rotta op. *c.*, 52
(2) Rotta op. *c.*, 55.
(3) Op. *c.*, 496.
(4) Op. *c.*, *436*. Cf. pure De Martigné, *op. c.*, ch. V, 249 sg.

tismo: « Quando comparve il Dottor Sottile, l'Ordine Francescano contava quasi cento anni di esistenza. Al suo arrivo egli trova nell'insegnamento del suo Ordine un corpo di dottrina, piuttosto che un maestro. Come i suoi predecessori, egli si attacca alla dottrina di famiglia, ma senza infeudarsi a nessun Dottore » (1).

« Prende parte al conflitto agostiniano peripatetico.

« Arrivato quando tutti i grandi Dottori scolastici erano scomparsi, Duns Scoto potè apprezzare il valore dei loro argomenti su tutte le questioni agitate. In principio conserva l'eredità scientifica della sua famiglia religiosa e l'arricchisce di molte tesi, le difende e le sviluppa. Le sue preferenze sono, infatti, per S. Agostino che cita costantemente. Però, qualche volta egli arriva ad abbandonare l'agostianianesimo, giacchè vede la verità nel campo opposto. Aristotile gli è familiare quanto il Dottor S. Agostino; lo segue sovente in filosofia e serba i medesimi principi in teologia » (2).

Di qui la ragione dell'entusiasmo e dell'ardente simpatia che suscitò Scoto nei suoi contemporanei, specie nella gioventù studiosa, che accorreva avidamente a sentire le sue lezioni; di qui le simpatie che incontrò nell'Ordine Francescano, sino a soppiantare il Dottor Serafico S. Bonaventura, che aveva già un nome e numerosi seguaci; di qui infine il colorito speciale del suo misticismo, tanto diverso dal misticismo di Riccardo di S. Vittore e di S. Bonaventura, misticismo in cui fiammeggia

---

(1) Il. P. Semeria (*l. c.*) osserva giustamente che nell'Ordine francescano, sin dagli inizi, ha regnata una certa indipendenza intellettuale, ed ha visto proprio in questo la caratteristica dello spirito francescano. — Lo stesso fu notato dal sullodato Holzapfel, op. c., 256: « *Schola francescana eo sensu, ut omnes ordinis lectores cogerentur iurare in verba cuiusdam auctoris nunquam exstitit* ». Cf. pure Longpré, op. c., ch. VII, 229.

(2) Nel solo libro delle *Sentenze* cita S. Agostino ben 815 volte! Così attesta il P. Pietro da Campagna nella sua *Historia generalis Eremitarum Ord. S. Augustini*, l. III, c. 3. Tutti i discepoli di Scoto riconoscono che egli preferì S. Agostino, pur tenendo in alta stima Aristotele. Il Macedo, profondo conoscitore delle opere di Scoto, confessa e osserva nelle sue *Collationes* (coll. ult. de Praed. et Reprob., I, 599-600): « Recognitis a me diligentissime Scoti operibus, comperi esse intexta testimoniis Augustini; idque eo sum miratus magis quod in tam vitae brevi curriculo liquerit Scoto tam perspecta et explorata habere opera Augustini. Et quidem constat Scotum minime cedere D. Thomae et Augustini lectione ». Il P. Deodato Marie da Basly, O. F. M. - ben conosciuto nel mondo scotista - ha osservato che Scoto ha preso da S. Agostino il piano generale della sua teologia e le sue più alte speculazioni sulla vita divina. Cf. *Capitalia opera Scoti*, II, Synthesis theologica, Le Havre, 1911, XXXVIII, LXI.

il cuore, ma sotto l'ala possente della ragione e della più alta speculazione, come ne fa fede il suo « *De primo principio* » che giustamente vien considerato come il suo capolavoro (1).

V. — *Sintesi Scotiana.*

Una tale diversità di sistema e di metodo importava una concezione tutta propria e tutta diversa da quella delle correnti dominanti sino allora così nella impostazione come nella soluzione dei problemi. E' stato osservato giustamente che tutta la meravigliosa sintesi scotiana si basa su queste tre grandi unità: un Dio, un mondo, un Cristo, il quale è Dio e membro del mondo, Dio creatore *numericamente* uno; il mondo creato *armonicamente* uno; Gesù Cristo *ipostaticamente* uno. Il fine della sintesi è Gesù Cristo (2). Nell' *Oxoniense* come nei *Reportata Parisiensia* chiama il Cristo *Summum opus Dei,* e lo presenta come l'alfa e l'omega di tutto l'ordine contingente. Lo stesso troviamo nel *De primo principio*, dove esalta l'ordine universale, ordine essenziale onde gli esseri sono uniti armonicamente tra di loro secondo una relazione di priorità e posteriorità, di cause e di effetto, di eminenza e d'inferiorità. L'essere senza relazione, con l'universalità del sistema creato, è inconcepibile, anzi irragionevole: « *positio alicuius entis nullum ordinem habentis irrationalis est valde* » (3). « Niente v'ha nell'universo — osserva ancora — che non abbia ordine essenziale tra gli esseri, perchè dall'ordine delle parti deriva l'unità dell'universo » (4). In nome di questo ordine univer-

---

(1) Wadding, il primo e il più illustre editore di quasi tutte le opere di Scoto, così scrive di questo trattato, la cui autenticità è ammessa da tutti: « Tractatus iste *De Primo Principio* vere aureus est, in quo Doctor, instar aquilae in altum volitantis, quantum humano ingenio possibile esse videtur, naturam primi rerum principii, seu causae supremae indagat et scrutatur: quod non propriis naturae viribus, sed specialibus eiusdem primi principii adiutoriis confortatum praestitisse, testantur et persuadent, peculiariis eius in hoc tractatu prae aliis devotio, et veluti mentis in Deum continua ascensio ». Cf. Scoti Opera omnia, IV, 719 - 724. — Sul misticismo di Scoto ha scritto pagine brillanti il P. Longpré, confutando l'asserzione del suo avversario Landry, secondo il quale *Duns Scot est un franciscain qui a perdu le sens de l'amour.* Cf. Idem, *op. c.*, ch. IV, « La synthèse séraphique du B. Duns Scot », 128 - 160, specialmente 139 - 140.

(2) *R. P.*, III, d. VII, q. IV, n. 4, XXIII, 303b.

(3) *De Primo Principio*, c. IV, n. 14, IV, 760a.

(4) Op. c., c. III, n. 7, IV, 755b.

sale Scoto dimostra l'unità del primo principio : « *Unius universi est unus ordo unus ordo, est ad unum Primum* » (1), e l'esistenza di Dio (2). L'ordine universale è la principale perfezione dell'ordine creato ed è il fine del Creatore. L'idea di ordine essenziale e di relazioni trascendentali sono la base delle speculazione del Dottor Sottile. Ci piace riportare questo testo che sintetizza le sue alte speculazioni : « Omnia creata, quia limitata, nata sunt esse partes totius universi ; *quod est unum unitate ordinis*, sicut patet 12 Metaph ; et ideo quodlibet illorum est potentiale ad istam formam quae est ordo ; ut scilicet habeat ordinem ad aliam partem et hoc, vel secundum eminentiam quae est in naturis diversis in universo, vel *secundum aequalitatem,* qui ordo est parium dispariumque rerum dispositio secundum Augustinum, vel secundum actionem et passionem sive *secundum causalitatem* et ideo quodcumque agens creatum producens effectum ita potentiale est, quia ad ipsum et ad affectum productum potest consequi ordo inter eas » (3).

Bene a ragione è stato osservato che, leggendo le opere di Scoto, si ha la sensazione ch'egli è il filosofo dell'ordine e per conseguenza ripugnava al suo genio di elaborare una sintesi dove tutto fosse frazionato e moltiplicato senza rapporto e senza legame. L'idea dominante di Scoto è tutta in queste parole: « *plura non sunt ponenda sine necessitate* (4), parole che fanno ricordare ciò che afferma nell'Oxoniense: « *magis est ponenda paucitas nobilitans naturam quam pluralitas non necessaria et non nobilitans eam* » (5). Dal *De Primo Principio* — scrive il Longpré — egli considerà questa verità come uno dei principii organici della sua filosofia e l'utilizza per dimostrare l'unità dell'ordine universale e l'unicità della causa prima. In nome di questo principio, sostiene che l'accidente è semplice ; si rifiuta dall'ammettere la scienza innata ; rigetta la distinzione reale dell'anima e delle sue facoltà ; stabilisce che

(1) Op. c., n. 7, 755b.
(2) Op. c., n. 1-14, IV, 751-760.
(3) *Ox.*, I. d. XXX, q. II. n. 19, X, 463a.
(4) *De Primo Principio,* c. III, n. 7, IV, 756a.
(5) *Ox., II,* d. *XVI,* q. I, n. 15, XIII, 39, Ox., I, d. III, q. VI, n. 12, IX, 251.

non vi sono se non due produzioni immanenti in Dio, e critica S. Tommaso d' Aquino, che, per spiegare la causalità fisica dei sacramenti, ammette la presenza di una virtù soprannaturale transitoria. Dappertutto, anche nelle materie più delicate, Duns Scoto ha fatto ricorso a questa regola. Ora un sistema che reclama così frequentemente un principio il più radicalmente opposto alla « *molteplicità* » non può tendere che all' unità (1).

Questo veniva già osservato dal Macedo (1594 - 1681), il quale scriveva: « *Scotum consulat qui amat unitatem doctrinae* » (2), e dimostrava che in questo il Dottor Sottile superava lo stesso S. Tommaso: « *Unum autem non inepte observo:* — egli dice — *solere Divum Thomam amare divisiones; Scotum econtra uniones diligere. Apparet discurrendo S. Thomas angelos vult omnino specie discretos: Scotus specie unitos, numero tantum differentes S. Thomas distinguit potentias realiter ab anima; Scotus minime; S. Thomas ponit in homine cum concipitur tres animas distinctas, vegetativam, sensitivam, rationalem, Scotus unam solam rationalem, reapse unam, sed virtute multiplicem. Ita in justificatione, D. Thomas inducit duas formas distinctas alteram gratiam, alteram charitatem; Scotus unam charitatem constituit, unionis avidus. Itaque in eius profunda doctrina uniones invenies: quo se illa gemmeam prodit. Hoc ab eo fonte profectum, quod unus maxime secum est Scotus ac haerens sibi; nunquam a se discordem ac dissentientem deprehenderis* ».

VI. — *Materia prima.*

Nel pensiero di Scoto tutto si ridurrebbe ad unità: unità di causa prima, indipendente, unità di materia che avrebbe avuto meravigliosi svolgimenti. Però, il Dottor Sottile ha cercato distinguere ciò che viene da Dio immediatamente — come l' Angelo e l' anima razionale — e ciò che può venire e viene da Dio *mediatamente.*

La parola *materia,* nella dottrina di Scoto, ha un significato molto più largo del comune.

---

(1) Op. *c.*, 64.
(2) *Collationes doctrinae S. Thomas et Scoti, coll. 7. Patavii,* 1673, II, 337.

Per Scoto la *materia* prima non è — come vorrebbero alcuni — la potenzialità pura e semplice ; ma una entità positiva e assoluta, essendo un effetto di Dio. Come potrebbe essere principio e causa di entità se fosse una pura potenza? La pura potenza è il niente, e il niente non può produrre composizione attuale con la forma (1). Come potrebbe far parte del composto, rimanendovi distinta, se non avesse una entità distinta? Se la materia inoltre è in potenza alla determinazione della forma deve avere la sua entità indipendentemente dalla forma. E se le forme diverse trovano in essa la loro realizzazione, dev' essere anch' essa in atto. Certo l' atto della materia differisce dalla forma : essa è un *atto* in quanto è un effetto di Dio e un termine della creazione, ma non è destinata a perfezionare gli altri atti, come l' è la forma, che perfeziona la materia (2). La materia è determinata perchè distinta dalla forma ; ma è indeterminata riguardo alla composizione, in modo che può appartenere a questa e a quella specie ; la forma, in quella vece, non solo è determinata perchè distinta dalla materia, ma anche perchè rende specifica la cosa. Perciò la materia essenzialmente vien determinata, la forma invece, determinata e determinante, non è determinabile se non incidentalmente. In quanto è recettiva delle forme sostanziali e accidentali può chiamarsi *potenza pura* (3). Non è un atto informante, ma un atto posto fuori della sua causa (4).

Questa materia, avendo il carattere di essere assoluto, di atto, di realtà, può esistere benissimo senza forma — de potentia Dei absoluta — e Dio potrebbe crearla senza principio informante. Scoto non vede in ciò nessuna contradizione (5). Questa assolutezza della materia esige che nel composto sostanziale (6)

---

(1) *Ox.*, II, d. XII, q. I, nn. 10 e 11, XII, 556,b 558.b

(2) *Ox.*, II, d. XII, q. II. n. 3, XII, 576.a

(3) *Ox.*, II, d. XII, q. I, n. 11, XII, 558a

(4) *Ox.*, II, d. XII, q. I, n. 20, XII, 566a

(5) *Ox.*, II, d. XII, q. II, n. 3, XII, 576a. La dottrina di Scoto riguardo alla separabilità della materia dalla forma, per intervento speciale di Dio, è pienamente tradizionale, osserva giustamente il P. Longpré (op. c., 70): essa fu ammessa dalla maggior parte dei Dottori scolastici, come S. Bonaventura, Guglielmo della Mare, Giovanni Peckam, Ruggero Marston, Nicola Occam, Guglielmo di Ware, Riccardo di Mediavilla, Enrico di Gand, specialmente Matteo d' Acquasparta.

(6) « *Tenendum est materiam esse aliquid positivum potentiale habens naturalem inclinationem ad aliam formam naturalem* ». *R. P.*, II., d. XII, q. I, n. 10 XXIII, 6;

la materia abbia come la forma la sua causalità propria (1).

Dunque, per Scoto v' ha una materia che ha la sua entità come tutti gli esseri. Questa materia, secondo l' A. del *De rerum principio,* entra nella composizione di tutti gli esseri creati, anche nelle sostanze spirituali o « forme separate ». Alcuni Scotisti la chiamano ente *metafisicale* che include tutto, è incluso in tutto ed è effettivamente al disopra di tutto.

Però, benchè il Dottor Sottile ammetta che tutto sia stato formato di una stessa materia omogenea, non attribuisce per questo al mondo la unità di sostanza. L' unità della materia è come l' unità dell' universale, una unità inferiore a quella numerica. Tutti gli esseri, variamente determinati, sono tratti fuori dalla medesima fonte, ma il mondo, che è un ordine di esseri, non è come un sol germe il quale si svolge nel modo del Dio di Schelling, come saggiamente osserva al proposito il Pluzanski (2). In omaggio a questa unità di materia rigetta la teoria delle virtù seminali, allontanandosi in questo da Giovanni Peckam e S. Bonaventura, avvicinandosi invece a Pietro Olivi (1247 - 1298) e a Pietro De Trabibus, che l' avevano criticato in nome di S. Agostino, accordandosi in ciò anche con S. Tommaso.

« L' unità di materia, che lo Scoto ammette — scrive il Morin (3) — non è una unità di numero, ma semplicemente una unità di somiglianza, o sia quel che egli chiama *minor unitas;* e quando lo Scoto pronunzia *unica materia*, intende, dunque, semplicemente che la terra e il cielo, per es. abbiano un elemento similare, per modo che vi sono giudizi che possono affermarsi universalmente e di questo e di quella ».

Questa materia entra diversamente nella costituzione degli esseri spirituali e corporali. Da questa materia bisogna escludere

---

Ox., IV, d. XI, q. III, n. 11, XVII, 358; VII *Met.*, q. V, n. 3, VII, 368. Scoto ammette con tutta la filosofia scolastica che la materia postula la forma; che ogni essere perfetto desidera l'elemento che gli doni la sua perfezione finale. Una lucida esposizione della teoria scotistica circa la *materia prima* è nel *Cursus Philosophicus* del P. Zaccaria Van de Woestyne, O. F. M., Mechliniae 1921, I, 420-443, dove sono esposte e confutate trionfalmente le obiezioni degli avversarii.

(1) *Ox.*, II, d. XII, q. I, n. 11, XII, 558a.

(2) *Op. c.*, 257 e sg.

(3) *Dictionnaire de théologie scolastique,* II, col. 1097, Ediz. Migne, 22.

ogni composizione di parti. È una materia *sui generis*: secondo S. Bonaventura *numquam expoliatur ab omni esse* (1).

Le teorie della materia non sono una creazione esclusiva di Scoto. Esse sembrano armonizzare con quanto hanno affermato alcuni Padri della Chiesa e alcuni Dottori, nelle interpretrazioni date ai primi versetti del Genesi. È celebre ciò che insegnava S. Agostino al proposito. Il grande pensatore di Ippona sostiene che la creazione comincia dalla produzione della materia universale ed informe. « Questa creatura cominciata — egli dice (2) — è chiamata cielo e terra, perchè il cielo e la terra saranno fatti di essa ». Più ancora: « Tutte queste espressioni, il cielo e la terra, l'acqua visibile e senz'ordine, l'abisso tenebroso, l'acqua sulla quale era portato lo spirito, sono altrettanti nomi della materia informe » (3). Anzi egli ammette che questa materia non è nè corpo, nè spirito, sebbene non sia un nulla. Nelle sue Confessioni (4), esclama rivolgendosi a Dio: « Non mi avete insegnato voi, o Signore, che prima di dar forma a questa materia informe, era essa qualche cosa? Non era nè un colore, nè una figura, nè un corpo nè uno spirito; e nondimeno questa informità, senza alcun carattere specifico, non era assolutamente nulla ».

Queste teorie furono difese, prima di Scoto, da Alessandro d'Ales e da S. Bonaventura (5). Indarno S. Tommaso, trincerandosi nell'autorità di Aristotile, cercò abbatterla, facendo rivivere l'ilemorfismo, in tutto il suo rigore, fino al punto che Dio stesso non potrebbe realizzare una materia senza forma.

La teoria scotiana sulla materia prima — che pone a base di tutti gli esseri creati ed è la sorgente dell'unità del mondo — non è nè inutile, nè temeraria, come vorrebbe il Pluzanski. Non è *inutile*, perchè, il concetto di Scoto ci sembra che dia una idea più chiara della realtà del composto sostanziale e dell'attività delle cause interne o costitutive. Non è *temeraria*, giacchè è una teoria che ha il fondamento — come abbiamo visto — nei Padri e Dottori della Chiesa.

---

(1) II *Sent.*, d. III, p. I, a. I, q. II, II, 98.
(2) *De Genesi ad litt.* c. VI, Migne, *P. L.*, 34, col. 231.
(3) *De Genesi contra manichaeos*, l. I, c. VII, Migne, *P. L.*, 34, col. 178
(4) Lib. XII, c. III, Migne, *P. L.*, 32, col. 827.
(5) S. Bonav., II *Sent.*, d. XII, a. I, q. II, II, 295 e sg.

È utile notare che il complesso di queste teorie della *materia prima* fu già intravisto dal francescano Vitale di Four, († 1327), il quale su queste teorie costituisce la sua sintesi meravigliosa, dove appare e brilla la grandezza di Dio come causa prima ed efficiente di tutte le cose, il primato di Gesù Cristo, l'insieme ammirevole dell'universo, tutto esposto con ordine e con chiarezza affascinante.

VII. — *Principio d'individuazione.*

In quanto al *principio d'individuazione* — ricerca cioè di ciò che propriamente costituisce l'individualità delle cose o degli esseri, per cui un essere non è l'altro — si sa quale fosse il pensiero di S. Tommaso. Per S. Tommaso, il *principio d'individuazione* consiste nella quantità, o, più precisamente, nella *materia segnata* di *quantità*. Gli individui della stessa specie, che sono *idem specie* e *numero diversi*, S. Tommaso non nega abbiano, ciascuno, una sua materia ed una sua forma — quando non siano individui di specie angelica — ma la ragione del moltiplicarsi delle forme è, per lui, nel moltiplicarsi della materia o della quantità e non viceversa. Il principio d'individuazione vien fuori così dalla *materia* o *quantità*. La *quantità* sarebbe, quindi, il principio del numero. Si sa come molti si ribellarono alle conseguenze teologiche e semiteologiche, logiche conseguenze del principio tomistico della *individuatio per materiam*, davanti alle quali non indietreggiò il S. Dottore.

« Molti teologi — scrive il Brusadelli (1) — non ne vollero sapere che gli Angeli differiscono tutti l'un dall'altro per la specie stessa e solo per la specie cui appartengono, come bisogna pur ammettere se si ripone nella *materia signata quantitate*, il principio della individuazione puramente numerica, e questa materia numericamente individuante si esclude dalla natura angelica. Molti si chiesero pensierosi che cosa divenisse la stessa anima umana, ove il suo moltiplicarsi si riconoscesse dalla divisione d'una materia di cui essa sarebbe senz'altro

(1) *Op. c.*, 503.

la forma sostanziale. E vennero persino delle condanne più o meno autorevoli ».

Ruggero Bacone credette che S. Tommaso e la sua scuola avessero non solo rasentato, ma toccato la sottigliezza metafisica, ammettendo una materia ch'è già *quanta* per potersi dividere e non lo è ancora, perchè non è ancora *formata*. La questione stessa gli parve priva di senso « *Stultitia magna est in huiusmodi quaestione quam faciunt de individuatione* (1) » — Per il grande scienziato francescano tutte le sostanze universali e individuali hanno i loro principi costitutivi. Anima e corpo fanno l'uomo. Quest'anima e questo corpo fanno quest'uomo. Non vi è motivo di ricercare — secondo lui — le cause delle singolarità più di quelle della universalità. Non vi è risposta a tali questioni, se non che il Creatore fa ogni cosa come la sua natura richiede. Materia e forma individuale in un modo; materia e forma specifica o generica sono fatte in altro modo (2).

Così, con questo semplicismo, Bacone si disfaceva della grande questione. La quale, invece, è considerata da Scoto in tutta la sua importanza, e cerca di dare ad essa una soluzione soddisfacente. Per Scoto ciò che costituisce la individualità di un essere non è la sua semplice esistenza separata dalle altre; non è nemmeno la sua natura specifica, nè il trovarsi quella tale materia nella composizione di esso, se trattasi di un essere che ha materia: rimane, dunque, che sia una forma particolare, la quale in esso si aggiunge alla sua natura specifica. Pietro per es. non è Paolo; Pietro esiste realmente per conto suo proprio, Paolo pure per conto suo; sono, quindi, l'uno all'altro impenetrabili, e così formano individui distinti. Ma perchè gli esseri siano distinti nella loro attualità, bisogna che siano distinti nella loro essenza già tali. Nè basta il dire che ogni natura per sè è formalmente individuale per ciò solo che è una natura, e non diviene universale se non per l'intelletto che la considera, giacchè se la natura fosse pensata da noi

---

(1) *Communia Naturalium*, Pars. II, d. II, c. 9, cit. in Bridges nella sua introduzione all'*Opus majus* (Oxford, 1897), I, p. XLIII.

(2) Ivi, *Communia*.

essenzialmente individuale, in qual modo potremmo pensarla universale, in opposizione, cioè, alla essenza sua propria? (1)

Qual'è, dunque, questa qualcosa che, per sostituire un individuo, si aggiunge alla sua natura specifica e lo modifica almeno in qualche maniera? Il principio costitutivo della individualità è per Scoto una *entità,* non però una costanza; è qualche cosa, ma non un essere a parte; è, egli dice, quel che compie la *realtà dell'essere — ultima realitas entis — « questa entita non è la materia, nè la forma, nè il composto, in quanto ciascuno di queste cose è la natura, ma è l'ultima realtà dell'ente* quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum » (2).

A quest'ultima *realitas* (3) gli scotisti diedero il nome di « haecceitas », parola che si trova più volte nelle opere di Scoto (4), e non già una sola volta e di contrabbando, come falsamente hanno affermato alcuni. Questa *entità* è qualcosa di positivo e segue la natura dell'essere che individualizza, dandogli la sua ultima perfezione; così in una sostanza è sostanziale, in un accidente accidentale.

Ad alcuni è parsa inutile e frivola la quistione della individuazione e negano ogni importanza alla soluzione scotiana; mentre altri — come il Morin — con essa vedono colmate le lacune della metafisica peripatetica (5), e, trasportata nel campo antropologico, è per essi l'unica che risolva e spieghi il carattere proprio e le attitudini dei vari uomini: se la forza o la debolezza dell'ingegno, se la vivacità e freschezza dei sentimenti, se il predominio di quelle tali inclinazioni dipendano da qualche proprietà speciale del cervello o del sangue; o se, invece, debba cercarsene la ragione nella natura individuale delle anime, e se quello che costituisce la differenza intellettuale e morale di una specie e di un'altra dipenda soltanto dalla diffe-

---

(1) *Ox.*, II, d. III, q. 1, XII, 6-76.

(2) *Ox.*, II, dist. III, q. VI, n. 15, XII, 144a.

(3) S. Bonaventura la chiama « additio seu differentia contrahens » *I Sent.*, d. XXV, a. I, q. II, I, 440.

(4) Questa parola si trova R. P., in II, d. XII, q. V, n. 1, XXIII, 25b; Scoto la prende a conto proprio, ivi, n. 8, p. 19a; n. 12, p. 31b; n. 13. p. 32a. Si trova altresì 4 volte in I *Poster.*, q. XXXVI, n. 4, II, 298b - 299a.

(5) *Op. c.*, II, col. 1093.

renza dei corpi. Ammessa la teoria tomista, secondo costoro, il carattere proprio e le attitudini dei vari uomini bisognerebbe farli derivare da qualche cosa di materiale, per esempio, dalla costituzione del cervello. « Ora, osserva il Pluzanski - contraddicendosi, sembra a noi, con quanto ha affermato sulla inutilità della teoria scotiana — non si è affatto trovato in che mai il cervello di un uomo d'ingegno differisca da quello di un uomo di una intelligenza ordinaria, nè è stato possibile determinare la natura dei « germi morali » inerenti alla nostra costituzione cerebrale » supposti dal Littré. Mentre fra il cervello della scimmia ed il cervello dell'uomo corre una differenza sì esigua. Da che deriva un sì grande divario fra le loro intelligenze? Deve, dunque, essere qualche cosa dell'anima stessa che costituisca le differenze proprie della specie e dell'individuo, onde noi, con lo Scoto, non accettiamo l'opinione di S. Tommaso » (1).

Con l'aver posto nell'anima il principio del carattere individuale, Scoto non ha mai pensato di negare per questo che l'anima umana sia essenzialmente creata per essere unita al corpo, come vorrebbero far credere i tomisti. È questo che afferma conchiudendo al proposito il sullodato Pluzanski (2). Però noi, pur ammirando la buona volontà di costoro nel voler modernizzare la dottrina del nostro Dottore, dobbiamo confessare sinceramente ch'essi, trasportando la quistione dal campo filosofico e metafisico in quello antropologico, oltrepassano le intenzioni del Dottor Sottile.

Il Morin (3), nella teoria scotiana della individuazione, oltre a scorgervi la divinazione del dinamismo moderno, vi trova la base o il centro a cui si riconnettono tutte le opinioni di Scoto così sulle attinenze della costanza di Dio e delle sue Persone, come le idee sui Sacramenti, la grazia e la loro efficacia.

---

(1) *Op. c.*, 241. Parlando della soluzione tomistica intorno alla individuazione scrive lo stesso Aut., *ivi*, 241: « La soluzione che S. Tommaso dà al problema della individuazione non è il materialismo, ma piuttosto è favorevole ad esso »; affermazione che noi non condividiamo davvero.

(2) *Op. c*, 242.

(3) *Op. c.*, II, 1090.

VIII. — *Gli Universali.*

Collegato intimamente col principio d'individuazione è il problema che risguarda le *idee universali*, problema logico in apparenza, ma nel quale — come osserva Il sullodato Brusadelli (1) — v'è realmente il problema della conoscenza tutto intero e il problema ontologico, problema che appassionò gli scolastici del secolo XII e XIII, ha appassionato ed appassiona più o meno tutti i filosofi. Il problema è questo: alle idee generali corrisponde qualche cosa di reale? È nota la teoria di Platone al riguardo: nel nostro spirito — egli insegna — si trovano impresse delle specie intelligibili, o meglio il nostro spirito ha anticipatamente una provvista d'idee quasi sonnecchianti nella nostra intelligenza e pronte a passare dalla potenza all'atto, all'occasione della sensazione, in modo che in esse la nostra intelligenza intuisce l'esistenza di realtà o entità universali. Nel secolo XII questa teoria ebbe molti seguaci, i quali furono chiamati *realisti* proprio perchè ammettevano che le idee generali o gli universali esistono realmente in sè, indipendentemente dagli individui. In tempi a noi più vicini, questa teoria fu difesa dagli Ontologi.

Il realismo idealistico platonico non garba a molti, ed ecco formarsi contemporaneamente un'altra corrente di filosofi, secondo i quali, le idee generali non sono che parole. È la corrente di Roscellino (1050-1120), di Occam (1300-1349 o 1350). i quali vengono chiamati, per la loro teoria, « *Nominalisti* ».

Con Abelardo si forma una terza corrente, detta dei *Concettualisti,* per i quali le idee generali sono una concezione dello spirito e non hanno nessuna corrispondenza al di fuori. È la teoria rinnovata da Kant ed è il fondamento dell'idealismo moderno, che Renan esprimeva con questa frase rimasta famosa: « l'uomo fa la verità di ciò che crede, come la bellezza di ciò che ama ».

Scoto scarta il realismo puro esagerato dei Platonici, come il nominalismo di Roscellino e il concettualismo di Abelardo

---

(1) *Op. c.*, 499.

(1079-1142), e imposta la sua teoria, la quale era stata già presentata dal suo confratello Ruggero Bacone, seguendo, come nota il Brusadelli (1) la tendenza del suo spirito positivo, che lo portava verso la realtà esteriore, verso la realtà individuale, come l'unica realtà: l'universale ha la sua cagione nell'intelletto, ma la materia e l'origine o l'occasione è in una proprietà delle cose, e non è punto un fingimento dello spirito. « Dico ergo quod (universale) *abstractive* est in intellectu, sed *materialiter* sive *originaliter* est a proprietate in re, fingmentum vero minime » (2). Questa « realtà », che Scoto chiama *natura comune*, donde è dedotto l'universale, è qualche cosa di reale esistente fuori dello spirito, o esiste indipendentemente dalle cose in tutta la sua universalità? Certamente esiste nelle cose non *complete,* ma *fundamentaliter,* secondo l'interpetrazione di uno dei migliori Scotisti, qual'è il Frassen (3). Evidentemente Scoto intende difendere l'oggettività delle nostre idee.

Questa natura, benchè indifferente a trovarsi in una cosa piuttosto che in un'altra, esiste divisibilmente nei diversi soggetti; per esempio, l'animalità negli animali, l'umanità in tutti gli uomini. Ecco la natura comune, ecco l'universale metafisico di Scoto; ecco il fondamento donde lo spirito tira la sua idea generale (4).

Ci piace chiudere questa teoria scotiana della genesi dell'universale, dicendo di Scoto ciò che il Brusadelli (5) dice di Bacone, che primo divinò questa teoria: « E io non dico che il pensiero di Scoto sia tutto chiaro qui, ma se qualche cosa esso insinua, parmi insinui quel bisogno di universalità concreta per la vera universalità, bisogno che si fa nettamente esplicito per noi nella teoria di Benedetto Croce. O mi inganno o mi par che Scoto intraveda la distinzione tra quella rappresentazione universale che è semplice rappresentazione imperfetta, monca d'una realtà qualsiasi, estendibile perciò, per la sua stessa indeterminatezza, a molte, e quella rappresentazione universale

(1) *Op. c.*, 500.
(2) *Univ. Porphyrii*, q. IV,n. 4, I, 97b.
(3) Frassen, *Log., De Modis praedicandi*, q. 2.
(4) Ox., II, d. III, q. I, n. 89, XII, 54.
(5) *Op. c.*, 500.

davvero, per cui noi si penetra fino a ciò che molte realtà hanno veramente di comune ».

Panteismo? Idealismo? Nè l'uno, nè l'altro scaturisce dalla tesi scotiana sulla genesi degli universali. Ammettendo che l'universale ha il fondamento nelle cose, Scoto non ammetteva davvero l'*unicità sostanziale* di tutti gli esseri, come l'ammise Spinoza, perchè egli negli esseri, oltre la natura comune, inferiore a quella numerica, ammetteva qualche cosa che costituisce l'individuo, come abbiamo visto esponendo la teoria scotiana del principio d'individuazione (3).

IX. — *Forma di corporeità.*

Connessa con la dottrina degli universali è la teoria della *materia e della forma;* teoria che fu soggetto di aspre controversie fra tomisti puri e agostiniani puri o temperati nel francescanesimo. S. Tommaso stabilisce la sua tesi, dietro l'assioma aristotelico: *Forma dat esse rei;* l'anima per lui è il principio non solo della vita vegetativa, animale e intellettuale, ma ancora dell'esistenza della materia che compone il corpo ed è l'unica forma sostanziale nell'uomo. La novità della sua teoria non fu abbracciata da tutti, e suscitò difficoltà non lievi. La corrente agostiniana insorse a combatterla, sino a farla condannare dal famoso Vescovo di Parigi, Stefano Tempier nel 1277, fra le 219 proposizioni, che, nell'inquisizione fatta per ordine di Papa Giovanni XXI, trovò averroistiche o averroizzabili e turbanti la pura dottrina della fede dell'Università di Parigi. Lo stesso Arcivescovo di Cantorbery, Roberto Kilwardby, domenicano, il 18 marzo dello stesso anno, faceva condannare dai Dottori dell'Università di Oxford una serie di tesi, delle quali l'ultima era così concepita: « *In homine est tantum una forma, scilicet anima rationalis et nulla alia forma substantialis; eaque opinione sequi videntur omnes haereses supradictae* » (1).

---

(3) Sulla quistione degli universali cf. P. Symphorien O. M. Cap., *La distinction formelle de Scot et les universaux,* in *Etudes Franciscaines,* XXI, 1909, 489 e sg.

(1) Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin,* Louvain, 1911, 2a ed, p. CXXVIII; Denifle - Chatelain, *Chartularium,* I, 543-560; De Wulf, op. c., II, 33 e sg.

La stessa condanna nel 1294 fu rinnovata dal francescano Giovanni Peckam, Arcivescovo e successore di Kilwardby (1).

Scoto, in quella vece, seguendo la dottrina ormai tradizionale nell' Ordine francescano, insegnava che l' anima umana è la forma sostanziale del composto vivente, principio di vita vegetativa, animale e intellettiva, ed anche informatrice della materia inquanto è unita ad una sostanza superiore; però, riconosce nella materia o nel corpo una forma *propria* per cui è corpo, indipendentemente dall' anima, e dona l' essere a tutte le sue parti. Questa forma secondaria è chiamata dal Dottor Sottile *forma di corporeità,* la quale nel corpo umano è subordinata alla forma principale « l' anima ». L' affermazione non è senza fondamento, ma viene avvalorata dal Dottor Sottile da validissime ragioni. Egli giustamente fa osservare: a) bisogna che il corpo sia materialmente ciò che è, se non si vuole materializare l' anima; b) a questa materia è necessaria una ragione intrinseca di sussistenza, appropriata ad essa, della stessa materia. Ma l' argomento più concludente per Scoto si fonda sull'esperienza. Separata l' anima dal corpo per la morte, il corpo conserva la sua forma. Dunque l' anima non è il principio della corporeità. È vero che il corpo. separato dall' anima, tende continuamente a risolversi in sostanze elementari; ma ciò prova soltanto che la forma, la quale sussiste, è una forma completa inattiva, non punto una forma nuova, la celebre *forma cadaverica*, che, secondo i tomisti (2), s' impossesserebbe della materia tosto che l' anima l' abbandona.

La forma di corporeità non è davvero un ostacolo all' unità dell' essere umano, pur creando un legittimo dualismo di forma: forma di corporeità e anima pensante e vivificante. L' anima è la forma principale, senza dubbio, per cui il composto umano è umano; ma ciò non esclude vi siano alcune forme inferiori (3).

---

(1) Jules d' Albi, O. M. Cap., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de* 1267 - 1277, Tamines - Paris, 1923, 107 e sg.; Denifle-Chatelain, *Chartularium,* I, 634.

(2) Il Liberatore difende calorosamente la *forma cadaverica* nel suo lavoro *Il composto umano* c. 10, art. 15.

(3) *Ox.*, 4, d. 11, q. 3 n. 46, XVII, 429. Ecco le parole di Scoto: « Isto modo totius compositi est unum *esse,* et tamen includit multa *esse* partialia, sicut totum est unum ens, et tamen multas entitates partiales habet. Nescio enim istam fictionem, quod *esse* est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita; hoc modo *esse* totius

La forma di corporeità non offende la celebre definizione del Concilio di Vienna (1311) dove non si trattò affatto la quistione della pluralità delle forme, ma solo dell'unità dell'anima e del modo dell'unione dell'anima col corpo (1). Ecco perchè la teoria scotiana è stata quasi unanime presso i Dottori, anche estranei all'Ordine francescano: i Gesuiti Lessius e Tolomeo la difesero nel sec. XVI, ed oggi più di un teologo di detta compagnia, osserva giustamente il Pluzanski (2) — tomista in tutto il resto, è scotista in questo punto — come il Tongiorgi e il Palmieri.

È inutile avvertire che la *forma di corporeità*, secondo la teoria scotista, bisogna riconoscerla non solo nel composto umano, ma anche nell'animale e nelle piante. Bisogna ammetterla in tutte le parti eterogenee del composto? Gli scotisti non sono d'accordo, perchè Scoto non è chiaro in proposito, benchè sembri inclinare — come dice il Bertoni (3) — verso l'opinione della pluralità delle forme.

X. — *Distinzione formale.*

Le quistioni antecedenti della materia prima, della forma di corporeità e dell'univocazione richiamano alla mente la celebre ed ardua quistione della distinzione formale che, per alcuni, sarebbe la chiave di volta di tutta la metafisica scotiana, e da altri vien considerata come la innovazione più infelice e più disastrosa del genio di Scoto. Ora, prima di tutto, teniamo a far notare col Longpré (4) che la teoria della distinzione formale Scoto è nettamente tradizionale, giacchè essa esisteva

---

compositi includit *esse* omnium partium, et includit multa *esse* partialia multarum partium vel formarum, sicut totum ens ex multis formis includit illas actualitates partiales ». Cf. al proposito una lucida esposizione che fa il P. Zaccaria Van de Woestyne, O. F. M., nel suo pregevole *Cursus Philosophicus*, I, 449 - 452.

(1) Cf. P. Van de Woestyne, op. c., II, 605 - 13; Card. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne in Archiv für Litteratur - und Kirchengeschichte*, II, 1886, 353-416; Debièvre, *La définition du Concile de Vienne* in *Recherches de science religieuse*, III, 321-344; B. Jansen, S. I., *Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele*, in *Zeitschr. für Kat. Theol.*, XXXII, 1908, 291-306; Idem, *Quonam spectat definitio Concilii Viennensis de anima*, in *Gregorianum*, I, 1920, 78-90. Idem, *Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele*, in *Franz. Studien*, V, 1918, 153-175 e 233-258; Descoqs, S. I., *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris 1924, 92-93; De Martigné, op. c., 175 e sg.

(2) *Op. c.*, 125.

(3) *Op. c.*, 199.

(4) Longpré, *op. c.*, 239-244.

già da cinquant'anni prima di Scoto, invocata o escogitata dai grandi maestri francescani, come da S. Bonaventura, dall'Olivi, da Pietro de Trabibus, contro la teoria troppo realistica aristotelica che introduceva una distinzione reale fra l'anima e le sue facoltà, considerando queste come realtà sopraggiunte e distinte simili agli accidenti (1). Scoto accettò il pensiero dei grandi maestri francescani e criticò il sistema di S. Tommaso e dei suoi discepoli pronunziandosi contro la distinzione reale (2). Ma è incontestabile — scrive il De Wulf (3) — che è Duns Scoto che dona alla teoria delle *formalità* la pienezza della sua estensione: è lui che l'organizza per farne uno dei piedistalli della sua metafisica. Ci teniamo anche a far notare che la formola « Distinzione formale » non è materialmente di Scoto: Scoto la chiama « identitas-formalis » (4) « *distinctio rei non realis* », « distinctio rationum realium » e la fa risalire a S. Agostino (5) come riconosce che fu ammessa da S. Bonaventura (6).

Che cosa è la distinzione reale nel pensiero di Scoto? Il P. Van de Woestyne la definisce: « quella distinzione che intercede fra parecchie formalità di una cosa realmente identificate fra loro, delle quali l'una è concepibile senza dell'altra prima di ogni operazione dell'intelletto: essa ha luogo tra le realtà di una cosa, le quali considerate adeguatamente, formalmente non s'includono; se si considerano invece riguardo alla cosa si identificano e sono la stessa cosa (7). La distinzione

(1) Per ciò che riguarda S. Bonaventura cf. Longpré, *o. c.*, 241-244; per l'Olivi, cf. Jansen, S. J. *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlino 1915, 103 - 4; per Pietro de Trabibus, cf. P. Delorme, O. F. M., *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, in *France Franciscaine*, VII, 1924, 255-269.

(2) *Ox.*, I d. II, q. VII, n. 44, VIII, 603a.

(3) *Op. c.*, II., 71.

(4) *Ox.*, I d. II, q. VII, n. 44, VIII, 603b: « Numquid igitur debet concedi aliqua distinctio? Respondeo, melius est uti ista negativa: hoc non est formaliter idem, quam hoc est sic distinctum ».

(5) *Ox.*, I, d. II, q. VII, n.45, VIII, 604b: « *Ista autem distinctio sive non formalis identitas, quae probata est prius per duas vel tres rationes, potest etiam probari per duas vel tres auctoritates S. Augustini* ». Cfr. *Ox.*, I, d. VIII, q. IV, nn. 19-20, IX, 666-667; *Ox.*, I, d. XIII, q. I, nn. 14-15, IX, 901-902; *R. P., Prol.*, q. I, n. 22, nn. 26-30, XXII, 19, 21-23.

(6) *R. P.*, I, d. XXVIII, q. I, n. 14, XXII, 397a: « Vel potest dici secundum Doctorem alium antiquum scilicet secundum Bonaventuram, quod non differunt tantum ratione, nec omnino realiter, sed quasi *medio modo*, scilicet secundum diversos modos habendi ».

(7) *O. c.*, I, 557. Cf. presso il citato A. tutta la esposizione e la difesa della teoria scotiana dalla pa. 557 alla p. 560.

formale sta fra la *distinzione reale*, che esiste fra due elementi intieramente distinti, come la materia e la forma, la distinzione mentale o di ragione, che moltiplica i concetti d'una medesima cosa per considerarla sotto punti di vista diversi *(distinctio rationis* cum *fundamento* in se o identici *(distinctio rationis sine fundamento)*. La distinzione formale a *parte* rei porta, in una medesima sostanza individuale, delle formalità oggettive che vi si trovano realizzate, indipendentemente da ogni atto intellettuale. La *res* o l'individuo comporta della realtà o formalità aventi il loro valore proprio in questo individuo. Così ogni elemento della perfezione umana ha, senza dubbio, la sua *entità* a se, ed è investita di una unità corrispondente, si fonde, per così dire, in quella della forma ; la sua unità è minore che la unità terminante l'essere individuale, giacchè le *realtà* o *formalità — quarum haec formaliter non est illa* — sono unite nella cosa in modo da formare una cosa sola. Le *realtà*, come l'animalità, la corporeità non sono nè separate nè separabili.

Questa distinzione il Dottor Sottile la trasporta in teologia e afferma che tra le perfezioni essenziali divine non vi è solo *differenza di ragione....* nè vi è soltanto distinzione di oggetti formali *nell' intelletto....* ma vi è una terza distinzione che precede l'atto dell' intelletto in ogni maniera — *omni modo* (1). La sapienza in Dio non è formalmente la bontà : non è l'intelletto che le compone o unisce nell'essenza divina, ma trova nell'oggetto gli estremi dalla cui composizione risulta l'atto vero (2). Nell'essenza divina, prima di ogni lavoro mentale, vi è l'entità A e l'entità B, e questa non è formalmente quella, in modo che l'intelletto, paterno considerando A e considerando B, ha dalla natura stessa della cosa la veracità di queste proposizioni : *A* non è formalmente *B,* indipendentemente da ogni atto dell'intelligenza (3). Solo con questa distinzione gli attributi di Dio non sono sinonimi (4) e si trovano in Dio senza riguardo al di fuori, indipendentemente dall'intelletto (5).

(1) *Ox.*, I, d. VIII, q. IV, n. 17, IX, 664b.
(2) Ivi, n. 18, 665a.
(3) *Ox.*, I, d. II, q. VII, n. 44, VIII, 604a.
(4) *R. P.*, I, d. XLV, q. II, n. 8, XXII, 502a.
(5) *R. P.*, I, d. XLV, q. II, n. 9, XXII, 503a-b.

Senza di questa distinzione non si giustifica il domma della Trinità, cioè la distinzione vera tra le persone divine. Questa distinzione Scoto lo trasporta nel campo psicologico, e afferma che nella stessa anima si trovano le perfezioni intellettive e sensitive, le quali si distinguono *formalmente* come se fossero due cose (1).

Si potrebbero moltiplicare le applicazioni del formalismo di Scoto: esso attraversa — scrive il De Wulf (2) — tutto lo studio del reale extramentale, giacchè interviene dovunque vi ha luogo di sviluppare la ricchezza metafisica di qualche realtà. L'unità individuale conciliata con la molteplicità dei suoi elementi metafisici: ecco la distinzione formale di Scoto. La formola classica è questa: *identice unum, formaliter distinctum*. In questa formula e in questa concezione della distinzione formale brilla il realismo moderato del pensatore francescano, ch'è l'eco della scuola tradizionale francescana, ben lungi dal realismo esagerato degli uni e del nominalismo e soggettivismo degli altri. Onde giustamente la formola o la teoria francescana, aspramente combattuta un tempo da tutte le parti, oggi incontra sempre più il favore dei ben pensanti e guadagna sempre più terreno nel campo filosofico e teologico (3).

XI. — *La teoria della conoscenza.*

Dal che si vede cosa bisogna pensare di coloro che accusano Scoto di *apriorismo*, e quanto sia poco fondata l'asserzione del sullodato *Paolo Rotta*, Professore di Storia della filosofia antica nell' Università Cattolica di Milano, il quale recentemente

---

(1) *Ox.*, II, d. I, q. V, n. 5, XI, 193; - *R. P.*, I, d. XLV, q. II, n. 12, XXII, 504a.

(2) *Op. c.*, II, 70.

(3) Alcuni — come il P. Belmond, op. c., 292 e 293, nota 1 — credono svalutare la distinzione formale di Scoto identificandola con la distinzione virtuale di S. Tommaso e e dei tomisti. Vano sforzo! Dalla esposizione che abbiamo fatta della distinzione formale si vede chiaro quanto sia lontana e diversa dalla distinzione virtuale. Il sullodato P. Van de Woestyne, op. c., I, 566, nota 2, fa notare questa diversità dicendo che Scoto chiama la sua distinzione sempre *reale* però temperata, e come reale la rigettano gli avversarii accusandolo di panteismo, di realismo e ultra-realismo; mentre i tomisti chiamano la loro distinzione sempre *virtuale*, la quale, non potendo essere intrinseca, è sempre una distinzione di ragione. Cf. P. Cornelisse, O. F. M., *Tractatus de Deo uno et Trino*, Quaracchi, 1913, 206.

scriveva: « è tutta la sintesi scotiana che ci si presenta come prodotto non già di un metodo rigorosamente scientifico-empirico, ma sibbene come il fiore sbocciato da un metodo metafisico-razionale (1).

Tutte le teorie scotiane esaminate sinora, e che danno una fisionomia speciale al suo sistema, le abbiamo trovate, oltre che metafisicamente esatte, scientificamente provate, eminentemente empiriche, in armonia coi postulati della scienza moderna. Scoto non è meno empirico di S. Tommaso. Ormai nell' Ordine francescano — quando apparve Scoto — vi era già tutta una tradizione di studi positivi inaugurati trionfalmente ad Oxford dal primo Maestro dei francescani, Roberto Grosseteste, Vescovo di Lincoln, e portati al più alto fastigio dal genio possente di Ruggero Bacone (2).

E tutte queste teorie esaminate finora illuminano la teoria della conoscenza, secondo il Dottor Sottile. Anche per Scoto nello stato attuale « *omnis nostra cognitio oritur ex sensu* (3); benchè per lui la sensazione sia una specie di attività e non solo uno stato di assoluta passività (4). I sensi non possono *conoscere* l' esistenza attuale delle cose in modo sicuro e adeguato, senza l' aiuto dell' intelletto. Senza la critica dell' intelletto, le sensazioni ci sarebbero occasione di errori. L' unità dell' anima esige che le sue molteplici facoltà non siano indipendenti fra loro (5). Non vi è per lui dualismo o differenza

---

(1) *O. c.*, 79.

(2) Cf. P. Ambr. Ridolfi, O. F. M., *L'induzione scientifica nel pensiero di Scoto,* in *Studi Francescani,* I, 1914, 103 e sg. Cf. pure al proposito ciò che ha scitto il P. Raymond, O. M. Cap., *La théorie de l'induction, Duns Scot précurseur de Bacon,* - in *Études Franciscaines,* XXI, 1909, 113 e 270 riportiamo lo squarcio più bello e più saliente: « Inférieur à Bacon et aux philosophes modernes sur les méthodes expérimentales, qu'il connaît cependant, il les dépasse par la précision avec laquelle il résout la partie rationnelle du problème de l' induction. Formé à l'école d'Aristote, il sait à quel fond immuable attribuer la fixité des opérations dont l'expérience manifeste le retour harmonieux et constant. Les concepts objectifs de nature, de causalité et de finalité lui fournissent un fondement solide pour élever avec certitude l'édifice de la science..... Sur ce point, il n'est égalé par aucun des grands docteurs scolastiques, pas même par S. Thomas d'Aquin ». Per Roberto Grosseteste e Bacone, cf. Jules d'Albi, *op. c,*. 19 - 38; Hilarin Felder, O. F. Cap., *Histoire des Études dans l'Ordre de Saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII siècle,* Trad. Eusèbe de Bar - Le - Duc, Paris, 1908, 273 - 293, 474 - 475, 476; Gilson, *La Philosophie au Moyen Age,* II, 46-50, 56, 57, 69, 91, 154.

(3) *Ox.*, II, d. XI, q. un., n. 4, XII, 532a.

(4) *Ox.*, I, d. III, q. VII, n. 17, IX, 358b.

(5) *Ox.*, I, d. III, q. III, n. 24, IX, 148b.

essenziale fra intelletto agente e intelletto paziente o possibile; l'intelletto prende nomi diversi per ragione dei suoi ufficii: l'intelletto *paziente* è la facoltà in se stessa; l'intelletto agente è l'intelletto in azione, ammettendo fra essi solo una distinzione formale (1). In ciò si distaccava da S. Tommaso, il quale considera l'intelletto possibile e l'intelletto agente come potenze diverse e realmente distinte (2).

Scoto categoricamente afferma che la quiddità delle cose materiali non è l'oggetto formale proprio adeguato del nostro intelletto, come potenza (3), perchè possiamo intendere anche le sostanze separate. Per lui il primo oggetto dell'intelletto, come tale, è l'essere, perchè tutto quanto pensiamo: generi e individui, relazioni e qualità create e increate sono esseri o passioni dell'essere (4). L'intelletto desidera conoscere l'essere in tutta la sua ampiezza. Tutto esso vede *sub ratione entis* (5). Nei *Rep. Par.* scrive: « Esperimentiamo in noi una certa operazione o conoscenza che è quella dell'essere secondo la ragione più comune e universale e in un ambito più grande che non sia la ragione del sensibile sia comune che particolare e di qualunque genere determinato » (6).

Alcuni scotisti distinguono fra l'intelletto *entitativamente* (cioè in se stesso) considerato, prescindendo dalle condizioni e circostanze in cui si trova attualmente e l'intelletto nella sua attività *(operative)* nello stato attuale. E dicono: l'oggetto pro-

---

(1) *Ox.*, II, d. III, q. XI, n. 3, XII, 273a.

(2) *Summa Theol.*, I, q. 79, a. 10.

(3) *Ox.*, I, d. III, q. III, n. 24, IX, 148a: « Non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas materialis ».

(4) *Met.*, l. VI, q. III, n. 4, VII, 336a: « Concedendum est quod primum objectum intellectus non potest esse aliquid, nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili, sicut primum objectum visus non est aliquid, nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili, ut color in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile et nihil possit in quocumque essentialiter includi nisi ens, sequitur quod primum obiectum intellectus erit ens ». Cf. *Ox.*, I, d. III, q. III, nn. 6 e 8, IX, 102 e 108.

(5) Ox., II, d. III, q. IX, n. G, XII, 277.

(6) *R. P.*, IV, d. XLIII, q. II, n. 8, XXIV, 491a; *Ox.*, I, d. III, q. III, n. 3, IX, 89b-90 dove scrive: « *Quidquid per se cognoscitur a potentia cognoscitiva vel est ejus objectum primum, vel continetur sub illo objecto; ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro — alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica; — ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur* ». - La medesima dottrina si trova in Matteo d'Acquasparta, Cf. *Quaest. De cognitione*, ed. Quaracchi, 1903, 219 sg. Per la sentenza di S. Tommaso cf. *Quaestion. disp. De Veritate*, q. I, a. I, e *Summa Theol.*, 1., q. 84, a. 7.

prio, formale, adeguato, primo, proporzionato dell' intelletto, considerato in se stesso, non è la *quiddità* delle cose sensibili materiali, perchè noi possiamo conoscere anche il soprasensibile, l' *ipernaturale*, come Dio, la metafisica ecc., senza che avvenga nessuna mutazione nella potenza; mentre l' oggetto formale, proprio, adeguato, primo, proporzionato - nello stato attuale - è la quiddità delle cose materiali, e ciò per la connessione delle potenze, della fantasia, cioè, dell' intelletto, per cui niente intendiamo di universale senza fantasticare il singolare, in modo che, se vien meno il senso, vien meno anche la scienza corrispettiva (1).

Però, la dipendenza dell'intelletto dai sensi non è essenziale, assoluta, quasi che l'intelletto si trovi nella impossibilità di avere la conoscenza positiva delle « sostanze separate », di conoscere Dio, l' anima ed altre verità iperfisiche sotto un concetto positivo e non negativo soltanto, come vuole S. Tommaso (2). È vero, che, inizialmente, in quanto al modo come si acquista, questa conoscenza è analogica, ma in se stessa è positiva.

La dipendenza dell' intelletto dai sensi, benchè naturale per la naturale concordia e armonia delle potenze e l' anima operante, non scaturisce però dalle esigenze dell' intelletto, ma piuttosto da determinate condizioni, come dalla pura volontà di Dio, dalla giustizia punitiva, dalle infermità, le quali fanno sì che il nostro intelletto non intenda, nello stato presente, se non quelle cose le cui specie rilucono nel fantasma (3).

Il nostro intelletto è una potenza *passiva*, in quanto è determinata *ab extrinseco*, dal di fuori, alla conoscenza, in modo che essa non è nè tutta, nè sola la causa della intellezione (4). Però è sopratutto una potenza *attiva;* ha, cioè, una forza, una energia o un' attività con la quale può assimilarsi l' oggetto ricevuto e porre l' atto della intelligenza secondo le proprie parti. Onde i principî di Scoto : « *intellectus est quodammodo omnia intelligibilia* »; « *anima est quodammodo omnia* »; « *ani-*

(1) P. Van de Woestyne, *op. c.*, II, 390 - 362.

(2) *Ox.*, I, d. III, q. II, n. 2, IX, 10, e n. 5, 17a per ciò che risguarda la conoscenza di Dio. E nella quistione III, n. 4, p. 91 chiaramente afferma: « *Non videtur congruum arctare intellectum* ex *natura potentiae ad obiectum sensibile, ita ut non excedat sensum nisi tantum in modo cognoscendi* ».

(3) *Ox.*, I, d. III, q. III, n. 24, IX, 148; *Ox.*, II, d. XI, q. un., n. 4, XII, 532a.

(4) *Ox.*, I, d. II, q. VII, n. 4, VIII, 512.

ma est omnia intelligibilia » (1), allontanandosi non solo da S. Tommaso, che insiste di più sulla passività, ma anche dall' Olivi e da Pietro de Trabibus, i quali ultimi concedevano all' intelligenza — dietro alcuni testi importanti di S. Agostino — un' attività tale che l' oggetto non esercita che una *causalitas terminativa* (2).

La nostra intelligenza fa si che le cose diventino attualmente intelligibili, trasportando l' oggetto dall' ordine dei sensibili all' ordine degli intelligibili, se si tratta di oggetti corporali ; o proiettando la sua luce sulle cose, se si tratta di sostanze separate e non corporali, non escluso il processo astrattivo dei fantasmi. Per Scoto, però, non si può negare la necessità dell'intuizione per alcune cose: se non avessimo la conoscenza intuitiva di qualche cosa non sapremmo nulla — almeno con certezza — dei nostri atti, se sono in noi o no (3). Per conseguenza non è impossibile che l' intelletto conosca intuitivamente quelle cose che conosce col senso: una potenza superiore e più perfetta conosce quello che nello stesso soggetto conosce la potenza inferiore (4). La conoscenza intuitiva compete al senso circa il suo oggetto ; dunque compete anche all' intelletto circa il suo (5).

Nella conoscenza si ha vitale congiunzione del soggetto conoscente con l' oggetto da conoscersi o in se stesso — per le verità « iperfisiche » — o in qualche rappresentante, cioè nel fantasma per le cose materiali (6).

Per Scoto l' oggetto non è la causa *attiva*, almeno totale della conoscenza. Il fantasma muove soltanto la fantasia non l' intelletto (7) ; per conseguenza il fantasma non può produrre

---

(1) *Ox.*, I, d. III, q. VI, n. 13, IX, 253b; IX Metaph., q. IV, n. 13, VII, 593.

(2) Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlino, 1921, 49-63.

(3) *Ox.*, IV, d. XLIX, q. VIII, n, 5, XXI, 306b: « *Si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non certitudinaliter (de actibus dico intrinsecis), sed hoc est falsum* ».

(4) *Ox.*, IV, d. XLV, q. III, n. 17, XX, 348b: « *quia perfectior et superior cognoscitiva in eodem, cognoscit illud quod inferior* »; *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 5b, XVI 306b.

(5) *Ox.*, IV, d. XLIX, n. 3, XXI, 440b: « *cognitio intuitiva competit sensui circa obiectum suum; ergo et intellectui circa suum* ».

(6) *Quodl.*, q. XV, n. 7, XXVI, 137b; «... *certum est quod ad actualem cognitionem causandam concurrunt aliquid ipsius animae intellectivae, et obiectum aliquo modo praesens, scilicet, vel in se, vel in aliquo repraesentante* ».

(7) *Ox.*, I, d. III, q. VII, b. 7, IX, 347: « *Igitur nihil causatum praecise* a *phantasmate sicut* a *tota causa activa* ».

la specie intelligibile se non col concorso dell'intelletto agente (1). L'intelletto agente astrae solo la specie del fantasma. Scoto chiama comune la teoria della specie intelligibile, pur non credendola necessaria, e impugna la sentenza contraria (2).

Il nostro intelletto conosce il singolare delle cose senza la conversione al fantasma, per ciò stesso che conosce l'universale. Nega che la materia sia il principio del singolare: il singolare è intelligibile per se stesso; però, nello stato attuale, nessuna potenza umana nè sentitiva, nè intellettiva può conoscere il singolare sotto la ragione propria di singolare (3). La conoscenza del singolare non è segno d'imperfezione: conviene anche all'intelletto divino (4). L'intelletto conosce anche intuitivamente quelle cose che conosce il senso (5). Conosce il singolare *per se* et *proprie* e non per *accidens:* il singolare lo conosce per le specie singolari, l'universale per le specie universali. L'universale non basta alla conoscenza del singolare. È la dottrina anche di Matteo d'Acquasparta (6).

Scoto emancipa l'anima dal corpo nella conoscenza di se stessa, perchè l'anima è sempre presente a se stessa e non diviene presente per la specie impressa: nulla vieta che conosca direttamente la sua natura, però di fatti conosce se stessa dai suoi atti per lo stato in cui attualmente si trova (7).

Evidentemente la gnoseologia di Scoto non può e non deve confondersi — osserva a ragione il P. Van de Woestyne (8) con nessuno dei varii sistemi moderni acattolici: nè con l'*inditismo,* nè col *positivismo*, nè con l'*ontologismo*, nè col *logicismo* e *neo-idealismo.* Non con l'*inditismo* o innatismo, perchè — laddove questo insegna che le idee si trovano nella mente dell'uomo sin dal primo momento della sua esistenza e l'in-

---

(1) *Quodl.*, q. XV, n. 19, XXVI, 126.

(2) *De Anima,* q. XVII, vol. III, p. 275 e sg.

(3) *Quaest. in Metaph.* 7 q. XV, VII, 434; *Ox.,* III, d. XIV, q. III, n. 4, XIV, 524; *R. P.*, III, d. XIV, q. III, nn. 7-9, 357-358.

(4) *Ox.*, II, d. III, q. XI, n. 9, XII, 276b: « ... *non est imperfectionis eognoscere singulare, quia hoc convenit intellectui divino* ».

(5) *Ox.*, IV, XLV, q. III, n.17, XX, 348.

(6) *Quaestiones disp. de fide et de cognit.*, IV, 309-310, ed. Quaracchi. - Cf. P. Van de Woestyne, *op. c.*, II, 380, not. 3.

(7) *Ox.*, II, d. III, q. VIII, n. 13, XII, 194, e n. 14 pp. 195 - 196; *Ox.*, I, q. VII, n. 38, IX, 388

(8) *Op. c.*, II, 392 - 394.

telletto non dipende intrinsecamente in nessun modo dagli oggetti estrinseci, i quali al più possono essere considerati come semplici occasioni delle idee — il pensatore francescano invece, pur difendendo l' attività dell' intelletto, ne riconosce anche la passività — nello stato attuale — e la sua dipendenza dai sensi e il necessario concorso dell' oggetto alla sua intellezione. Non con l' *ontologismo*, perchè egli insiste sull' attività dell' intelletto, e rigetta l' assoluta passività dell' intelletto che l' ontologismo è costretto ad ammettere, e nega categoricamente che l'ente supremo sia l'oggetto primo, adeguato della nostra conoscenza (1) e che Dio solo sia la causa della conoscenza nell' intelletto umano, come nega che noi conosciamo, naturalmente, l' essenza di Dio (2). Non col *positivismo,* perchè Scoto riconosce una differenza di modi e di gradi tra la conoscenza sensitiva e la conoscenza intellettiva. Non col *logicismo* e *neo-idealismo,* perchè, mentre questo rigetta la realistica ipotesi dell' oggetto esistente in se — concludendo che la soluzione del problema dell' origine dell'idee bisogna ricercarla negli o dagli stati della coscienza — il Dottor Sottile ammette la dipendenza dell' intelletto dai sensi, la passività dell'intelletto e riconosce l' attività dell' intelletto in ordine all' acquisto delle idee e non già ordine al *valore* delle idee. Non bisogna, perciò, confondere l' intellettualismo di Scoto coll' idealismo di Benedetto Croce e Gentile, come ha fatto Clodomiro Albanese nel suo volume *Studi sulla filosofia di G. Duns Scoto, la teoria del conoscere*, pubblicato a Roma nel 1923, per cui fu assalito da tutte le parti, accusato di ignoranza della dottrina del Dottor Sottile (3).

XII. — *La conoscenza di Dio*

Dio la nostra intelligenza — insegna il Dottor Sottile — non lo conosce intuitivamente, ma dalle creature. Così rigetta e confuta il sistema di Enrico di Gand abbastanza schiavo dell'illu-

(1) Ecco le parole di Scoto: « Concedo (quod Deus est primum cognitum, hoc est perfectissimum), *sed non primum adaequatum* ». *Ox.*, d. III, q. II, n. 30, 84a. Cf. pure q. III, IX, 87 e sg.

(2) *Ox.*, I, d. III, q. II, n. 16, IX, 31.

(3) Il P. Belmond ne parlò nella *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (1923), il Gilson in *Rev. d'Histoire franciscaine*, Paris, Picard, 1924, I, 110-115. Cf. pure P. Van de Woestyne, *op. c.*, 394, nota 5.

minismo platonico, ma afferma pure che noi non conosciamo Dio per *eliminazione* o *sottrazione,* come dalla vista di un masso si può astrarre l'idea di un masso; giacchè non può un oggetto produrre l'idea di un altro oggetto se non lo contenga virtualmente o formalmente.

Le nostre idee sugli esseri finiti sono delle sottrazioni dello spirito sul *reale.* Dio non lo vediamo; quindi, è impossibile avere di lui una conoscenza oggettiva *diretta* (1). L'ascensione del nostro spirito verso di lui ha per fondamento le realtà contingenti, e lo scopriamo per mezzo di esse e lo concepiamo differenziandolo da esse. Secondo Scoto, Dio — *ratione perfectionis* — è il primo oggetto della nostra conoscenza, cioè è l'oggetto più nobile e più elevato che si possa concepire, come commenta il suo fido discepolo Pietro d'Aquila (2). Noi arriviamo alla conoscenza di Dio per mezzo delle creature, per via di *causalità*, di *negazione,* di *eminenza* (3).

Quindi, niente ontologismo in Scoto. Per Scoto Dio non è *l'idea primordiale,* nè *l'idea-principio del nostro sapere,* come vogliono gli ontologi, osserva giustamente al proposito il P. Belmond (4). Senza un miracolo, l'uomo non può avere una apercezione diretta di Dio. Dio non si sperimenta nella sua oggettività trascendente. L'idea di Dio, secondo Scoto, possiamo formarcela dall'idea dell'essere infinito, come

---

(1) *Ox.*, I. d. III, q. II, n. 16, IX, 31; *Ox.*, IV, d. XLIX, q. XI, n. 3, XXI, 389-392. Una lucida e obiettiva esposizione della teoria scotiana intorno alla conoscenza di Dio è stata fatta dal P. Belmond in *Dieu, Existence, etc.*, 77-141; Longpré, *op. c.*, 104-105.

(2) *I Sent.*, d. III, q. I, art. 3.

(3) *Ox.*, I, d. VIII, q. III, nn. 4 e 9, IX, 582 e 585 - Scoto - come si sa - a provare l'esistenza di Dio, non ammette, come S. Tommaso, l'argomento fisico del primo motore, e si appoggia di preferenza sui caratteri essenziali degli esseri finiti, più che sulle loro proprietà fisiche, perchè egli osserva a ragione: - « *Multo etiam perfectius ostenditur primam causam esse ex passionibus causatorum consideratis in Metaphysica, quam ex passiobis naturalibus ubi ostenditur primum movens esse. Perfectior enim cognitio et immediatior est de Primo Ente cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens* ». *Ox., Prol.* q. II, n. 21, VIII, 171b. *In Metaph.*, l. I, q. I, n. 35, VII, 28b. Osserva a questo punto il Longprè (*Op. c.*, 106); « A tout prix, le Docteur Marial veut donc rattacher sa démonstration à des données immuables et nécessaires *procedendo ex necessariis.* Il se refuse à la faire reposer sur un fait d'expérience considéré matériellement; il dégage au contraire, des données expérimentales et des faits d'observation, leur propriétés métaphysiques nécessairement inhérentes - contingence, possibilité mutabilité, effectibilitè etc. - et c'est sur ce roc, non pas sur la constatation d'un mouvement physique, par exemple, qu'il établit son argumentation. Cet effort montre bien le génie métaphysique de Duns Scot ».

(4) *Op. c.*, 109.

quella che include virtualmente più cose (1). Questa idea dell' infinito è innata o acquisita? Pluzanski (2) propende che Scoto ammetta l' infinità come idea innata, ma s' inganna, perchè Scoto a *priori* esclude l' innatismo; e poi, parlando per l' appunto dell' infinità come prova dell' esistenza di Dio, chiaramente fa capire che l' idea d' infinità ce la formiamo per esperienza. Imposta, infatti, il problema dell' esistenza di Dio con questa domanda: « *Ultrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum* » (3). E questa idea dell' infinito la trova in noi medesimi — non come idea innata — ma come fatto psicologico, ragionando così: la nostra volontà può incessantemente aspirare ad un bene superiore ad ogni bene finito, a quel modo che il nostro pensiero può sempre trascendere ogni oggetto limitato; oltre di che pare sia in noi come una inclinazione naturale ad amare sopra ogni altra cosa un bene infinito. V' ha in noi una naturale tendenza verso un oggetto, quando, all' infuori d' ogni disposizione particolare, spontaneamente, la volontà libera muovesi, con dilettazione sua propria, verso l' oggetto medesimo; e questo appunto *esperimentiamo* nell' atto onde amiamo il bene infinito; anzi le nostre aspirazioni non si quietano pienamente se non nel possesso di questo bene (4). Ma ogni inclinazione naturale — commenta il Licheto (5) — suppone la realtà del suo obbietto: una inclinazione naturale verso l' impossibile e l' infettuabile sarebbe un moto senza causa. Dio, dunque, che ci trae a sè esiste ed è infinito. Qui siamo, senza dubbio, in piena atmosfera platonico — agostiniana. Nella parola di Scoto si sente l' eco del grido famoso di S. Agostino: « *Domine, fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* ». Siamo, però, sempre nel campo dell' esperienza: sarà esperienza psicologica, ma è sempre esperienza, validissima e sicura come e meglio di qualunque altra esperienza.

Immanentismo? Niente di tutto questo. Il riconoscere in

---

(1) *Op. c.*, 87.

(2) Ox., I, d. II, q. I, n. 1, VIII, 393b.

(3) Ox., I, d. II, q. I. d. II, q. I. - Sull'idea dell'infinito in Scoto cf. Gilson, *La Philosophie etc.*, II, 76 e sg.

(4) Ox., I., d. II, q. II, n. 31, VIII, 477.

(5) Nel commento all'Ox., I, ibid., VIII, 477-478.

noi delle aspirazioni all' infinito, non significa che l' infinito sia una esigenza assoluta del nostro essere, o che noi portiamo in noi stessi una tendenza naturale a veder Dio *soprannaturalmente*, o che l' infinito sia un esclusivo prodotto della nostra psiche. Scoto lo nega formalmente, e formalmente insegna che per conoscere Dio come *nostro fine soprannaturale*, abbiamo bisogno della luce della rivelazione, perchè Dio è il trascendente. « *Voi siete l' Essere vero, dobbiamo dire !* — esclama Scoto (1) — Voi siete tutto l' Essere ! Io lo credo ! Ora se fosse possibile, vorrei *saperlo*. Aiutatemi, mio Dio, mentre io cerco, in qualche misura, che la ragione naturale possa scovrirvi, prendendo il mio punto di partenza, dalla parola che Voi stesso avete pronunziato : Io sono l' Essere. (Exod., c. III).

Scoto distingue bene, inoltre, fra la tendenza naturale a conoscere Dio — cosa che nessun filosofo o teologo può negare — e la conoscenza stessa di Dio ; fra la conoscenza dell' *esistenza* e la conoscenza *dell' essenza* di Dio. Per lui una percezione *diretta* di Dio, dell' essenza divina è « irrealizzabile » nella nostra scienza originariamente sottomessa all' esperienza esterna ; e non può aversi quaggiù senza miracolo (2).

L' aver avvicinato Dio all' anima umana non è davvero una colpa per Scoto, come vorrebbero far credere i soliti critici implacabili del pensatore francescano, che lo combattono senza conoscerlo. In ciò Scoto è in armonia con la migliore tradizione cristiana. S. Agostino non consigliava, forse, a ripiegarsi sopra se stessi, per conoscere Dio ? « Se volete vedere ciò che si rivela allo spirito, cioè, che voi vivete, che volete conoscere Dio, che sapete di vivere, che volete ciò che cercate, non vi servite degli occhi del corpo : in voi stesso tutto ciò voi vedete e scoprite, e con tanta maggiore chiarezza e certezza, quanto più voi contemplate con sguardo più interno ». Così esclamava il genio d' Ippona nelle sue lettere (3). Tertulliano non parlava di una *anima naturaliter christiana ?*

Non possiamo approvare davvero ciò che il sullodato Prof. Rotta afferma al proposito di Scoto (4), che cioè anche

(1) *De Primo Principio*, cap. I, n. 4, IV, 712a.
(2) *Ox.*, IV, d. XLIX, q. XII, n. 5, XXI, 441-442.
(3) Lett. CXLVII, Migne, P. L., 33, col. 597-598, n. 3.
(4) *Op. c.*, 166.

per Scoto, come per i Platonici, la mente nostra non può raggiungere la verità, se non in quanto, *scrutando se stessa, dentro vi trova tutto ciò ch'è frutto dell' irraggiarsi in essa di quella luce che illumina ogni spirito dall' alto. Eccoci così* — continua l' illustre Prof. — *alla teoria della congiunzione della mente con la luce increata nell' apprensione del vero, congiunzione diretta, intuito immediato che non manca, per quanto non si senta e non cada sotto la riflessione. È questo un riflesso di ciò che già troviamo in S. Agostino* (1), *e che S. Bonaventura esprime con le parole:* ***Mira est coecitas intellectus, quia non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere*** (2). Evidentemente il chiaro Prof. non ha letto Scoto, tanto più che non lo cita neppure una volta nel suo lungo studio comparativo fra il tomismo e lo scotismo. Se l' avesse letto, avrebbe trovato tutt' altro nel grande pensatore francescano; avrebbe trovato quello che vi abbiamo trovato noi e vi hanno trovato tutti quelli che l' anno letto, cioè che Scoto non restringe l' ambito della nostra conoscenza in noi stessi, che non parla affatto della *famosa luce che illumina ogni spirito dall' alto,* che non conosce davvero la *teoria della congiunzione della mente con la luce increata nell' apprensione del vero, congiunzione diretta, intuito immediato;* che invece insegna chiaramente — come già abbiamo notato sopra — che ogni nostra conoscenza deriva dall' esperienza sensibile (3), che la nostra scienza è dovuta non ad una illustrazione speciale in cui l' anima nostra sarebbe come passiva, ma all' energia dell' intelletto attivo, ch' è una partecipazione del lume increato (non è forse creato da Dio?) e che fa luminosi esso stesso i dati dell' esperienza (4); così avrebbe trovato che Scoto combatte Enrico di Gand, che ammetteva per lo appunto l' idea platonica, secondo la quale noi potremmo comunicare con le idee divine mediante « speciali illustrazioni ». Per Scoto l' intelletto è a se stesso luce. Qualcuno si potrebbe far forte di un passo del Dottor Sottile, dove egli dice che noi vediamo la certezza dei nostri giudizi nelle *regole eterne della verità,* riferendosi a

(1) *In Joan.*, tract. III, cap. 1, Migne, P. L., 35, col. 1398, nn. 4-5.
(2) *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, n. V, 309.
(3) *I. Metaph.*, q. I, n. 41, VII, 32.
(4) *Oæ.*, I, d. III, q. 1V, n. 20, IX, 189b - 190a.

S. Agostino: *Propter verba Augustini, oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis* (1). Ma Scoto per *ragioni eterne* intende gli oggetti stessi in quanto sono un riflesso della luce eterna della intelligenza di Dio. Noi vediamo — egli dice — nella luce eterna come nella causa prossima dell' oggetto, imperocchè l' intelligenza divina produce questi oggetti, rendendoli essa stessa intelligibili (2).

In questo Scolo si allontanava dalla primitiva scuola francescana, come se ne allontanarono l' Olivi, Pietro de Trabibus e Riccardo da Mediavilla († 1300) (3).

Parimenti, non possiamo accettare l' altra affermazione del Prof. Rotta che cioè, per Scoto, « *la filosofia non può andare disgiunta dalla teologia* (4), che « così in S. Bonaventura come, e specialmente in Duns Scoto, filosofia è sempre teologia, in quanto entrambe si identificano nello studio del trascendente, sempre pensato, e pensato perchè sentito, come il motivo fondamentale di ogni spiegazione per qualunque ordine di verità » (5).

Se c' è verità in Scoto veramente chiara, luminosa è proprio quella che riguarda la distinzione della filosofia dalla teologia, della separazione di quella da questa, per cui da alcuni è stato accusato di razionalismo. Scoto chiaramente dice che la teologia è più nobile e più sublime della filosofia *ratione praeminentiae obiecti* (Deitas seu essentia, quae est haec essentia); *finis* (perfectio supernaturalis), *mediorum* (inspiratio, gratia, fides) (6). E fa osservare conseguentemente che la teologia e la filosofia, avendo limiti diversi, sono cognizioni diverse, e l' una non deve entrare nel campo dell' altra (7), nè bisogna adibire i principi di una nell' altra. Aggiunge, inoltre, che l'una non può contradire all' altra, ma invece si completano a vicenda. E conchiude che la filosofia non bisogna più chiamarla

---

(1) *Ox.*, I, d. III, q. IV, n. 18, IX, 187b.
(2) Ivi, n. 17, 186a.
(3) Il P. Van de Woestyne, p. c., II, 372, nota 1, sintetizza chiaramente la dottrina di Scoto al riguardo, come la dottrina in genere della scuola francescana circa le regole, eterne.
(4) *Op. c.*, 66.
(5) *Op. c.*, 71.
(6) *Ox.*, Prol., q. III, nn. 26-29, vol. VIII.
(7) *Ivi.*

ancilla theologiae sub respectu scientiae. Più ancora: giacchè la teologia non è un abito specificamente distinto dalla fede acquisita dei misteri soprannaturali non può chiamarsi vera scienza, giacchè la scienza è cognizione certa ed evidente di cosa necessaria per dimostrazione (1). La teologia si può chiamare scienza in senso largo, in quanto per scienza s' intende solo una conoscenza certa. Solo intesa in questo senso, è possibile avere, nello stesso tempo, la scienza e la fede di una cosa (2). Quelli che affermano il contrario, ritenendo cioè, la teologia come scienza vera, sono costretti a contraddirsi, come osserva il Bertoni (3), negando che si possa avere, nello stesso tempo, la scienza e la fede di una verità. Anzi per Scoto la teologia è una scienza più *pratica* che *speculativa*, in quanto non tratta di Dio per soddisfare la vana curiosità nostra, ma per illuminarci sul nostro ultimo fine.

Pragmatismo? No. Scoto non svuota i dogmi del loro contenuto intellettuale, della verità che essi contengono, al di fuori di ogni considerazione pratica, come fanno i prammatisti — tipo Le Roy — condannati dall' Enciclica « Pascendi », riducendo i dogmi a meri simboli senza nessuna realtà rappresentativa. Nè, d' altra parte, esclude il lato speculativo della verità: egli riconosce tutto il lavoro dell' intelligenza nell' esposizione speculativa dei dommi. Breve: Scoto chiama la teologia scienza *pratica* in quanto al suo *fine,* ch' è quello di far conoscere meglio Dio — ultimo termine delle nostre aspirazioni — per meglio amarlo. La sua teoria — diversa da quella di S. Tommaso, che chiamava la teologia scienza *speculativa,* e vicina a quella di S. Bonaventura che la chiamava « scientia affectiva » — fu abbracciata da molti nei secoli posteriori, come da Leibnitz e Bossuet.

È vero: Scoto dice esser necessaria all' uomo — nello stato presente — la notizia teologica soprannaturale ispirata, ma solo per conoscere meglio il suo ultimo fine e a conseguire la sua ultima perfezione alla quale non può pervenire col lume naturale della sua intelligenza (4). La notizia soprannaturale (teo-

(1) *Ox.*, III, d. XXIV, q. unica, XV, 34 e sg.
(2) Ox., III, d. XXIV, q. unica, XV, 34.
(3) *Op. c.*, 216.
(4) *Ox.*, Prol. q. I, n. 11 e sg., VIII, 21 e sg.

logica) supplisce la naturale (cioè la filosofia) che non può condurre a questo fine. Riconosce la necessità *morale*, non fisica della rivelazione per le verità di ordine naturale, per quelle verità cioè, che l' uomo — assolutamente parlando — potrebbe conoscere con le sole forze della sua ragione; e la necessità *assoluta* della stessa rivelazione — data l' elevazione dell' uomo all' ordine soprannaturale per libera volontà di Dio — per le verità che superano le forze della nostra intelligenza. Scoto distingue molto bene l' ordine naturale dall' ordine soprannaturale. Noi possiamo conoscere, secondo lui, parecchie verità di Dio per mezzo delle creature, che sono gli effetti della sua onnipotenza; ma in Dio vi sono molte verità che non brillano attraverso le creature. E siccome la nostra conoscenza di Dio dipende dagli effetti, bisogna dire che naturalmente non possiamo conoscere queste verità senza un soccorso dall' alto (1). Ed espressamente scrive: « Dico quod finis sequitur naturaliter ea quae sunt ad finem et naturaliter praexigit illa, tunc ex fine possunt concludi ea quae sunt ad finem: *hic autem non est consecutio naturalis, sed tantum acceptatio divinae voluntatis,* compensantis ista merita tamquam digna tali fine » (2).

Questa — a grandi linee — la teoria di Scoto intorno al problema della conoscenza, teoria, come si vede, eminentemente esatta, concreta e sicura, chiara, la quale rimane — dopo tanti secoli — in tutto il suo valore, e non teme gli assalti delle moderne teorie intorno al medesimo problema, purchè sia presentata nella sua vera luce naturale e non trasformata e adulterata dall' ignoranza e dalle passioni. L' uomo ha due mezzi di conoscenza: la ragione e la rivelazione, la filosofia e la teologia, mezzi distinti, sicuri e legittimi entrambi. Ecco a che si riduce tutta la teoria di Scoto intorno al problema della conoscenza, teoria che nessuno può contestare o contradire, sia complessivamente considerata, come nella sua multiforme composizione.

XIII. — *Univocità dell'essere - Dio e le creature -*

Da ciò che abbiamo esposto finora — se mai a grandi linee — risulta abbastanza chiaro che lo Scotismo ha una fisio-

(1) *Ox.*, I, d. III, q. III, n. 5, IX, 97-98.
(2) *Ox., Prol.*, q. I, n. 13, VIII, 23b.

nomia sua propria. Non sono delle quisquiglie, non sono delle pure accidentalità e geniali sottigliezze che lo contraddistinguono, ma è tutta una concezione originale e nuova del mondo e della vita, dell'uomo e di Dio, concezione, d'altra parte, ch'è in meravigliosa armonia coi dati della scienza e della fede.

Ma vi è ancora qualche altra cosa importantissima che caratterizza lo scotismo; vi è ancora qualche altro caposaldo geniale e originale nel sistema del grande pensatore francescano, caposaldo che noi non possiamo passare sotto silenzio, pur non avendo di mira che tracciare solo una sintesi del grandioso e vasto poema della dottrina di Scoto.

Chi degli studiosi non ha sentito parlare o non conosce la famosa quistione dell'*univocazione dell'essere,* che il Renan chiamava *arduo e formidabile problema?* (1). Arduo e formidabile problema, senza dubbio, perchè si tratta di trovare il punto di contatto fra gli esseri e Dio, tra le creature e il Creatore, tra l'ente imperfetto e il Trascendente; si tratta di conoscere in che le creature sono simili a Dio e se, quindi, noi conosciamo qualche cosa di positivo di Dio o conosciamo il puro niente (2).

Certo, Dio e le creature s'incontrano nel concetto di *essere.* Ora si tratta di sapere se la parola « essere » è *univoca* alla creatura e al Creatore, cioè se si predica allo stesso modo dell'una e dell'altro. Il problema è impostato così da Scoto: « Può l'intelletto nostro avere naturalmente un qualche concetto semplice col quale si concepisca Dio? » E risponde senz'altro: « Io penso che, salvando la semplicità divina, può esistere un concetto comune a Dio e alla creatura, non però in una comunità di genere » (3). Dio e la creatura, egli aggiunge, non sono diversi nei *concetti,* ma sono assolutamente opposti nella *realtà* (4).

Evidentemente Scoto parla da logico e non da metafisico. Il metafisico si occupa dalla nozione dell'essere in ordine alla

---

(1) *Cenno su Duns Scoto,* 453, cit. da Pluzanski, *op. c.* 263.

(2) Il Longpré (*op. c.,* 100) osserva a ragione che « la théorie de l'univocité est un effort des plus heureux pour résoudre adéquatement le problème de la connaissance de Dieu ».

(3) *Ox.,* I, d. VIII, q. III, n. 16, IX, 580.

(4) *Ivi,* n. 11, p. 590b; *Ox.,* I, d. VIII, q. III, n. 16, IX, 127; *R. P.,* I, d. III, q. I, n. 7, XXII, 95b, dove Scoto fa notare che vi sono altri maestri i quali sono della sua opinione, ben-

realtà che rappresenta, guarda l'esistente in concreto, nella sua quiddità o essenza. Il logico, invece, guarda l'essere in astratto, in quanto si estende ad un numero indefinito di soggetti reali o possibili, prescindendo dalla realtà obiettiva,

Scoto, insomma, ammettendo che la parola « essere » può applicarsi benissimo a Dio e alle creature, non solo di una maniera analogica — e per una certa somiglianza — ma anche *univocamente*, secondo, cioè, lo stesso significato, parla non di una *univocità reale,* ma di una *univocità astratta,* parla dell'univocità nel concetto, univocità inadeguata, in ciò che le modalità sono escluse dal reale mediante il lavoro della mente (1). E in questo senso egli scrive: « Dio e la creatura non sono diversi nei *concetti,* ma sono assolutamente opposti nella *realtà,* perchè non convengono in nessuna realtà (2) ». L'univocazione scotista — osserva il P. Belmond (3) — rispetta in Dio la trascendenza di natura. La parola *essere* esprime la negazione pura e semplice del *niente,* e giacchè Dio e le creature non sono il niente, si capisce che nella negazione non si trovano le modalità del concreto. In una parola, secondo Scoto, la nozione dell'essere si applica così a Dio come alle creature, in quanto che essa giova ad esprimere l'esistenza di entrambi, indipendentemente dalla realtà della loro essenza e natura. E la ragione è chiara: « dacchè si paragonano due cose tra di loro bisogna che siano univoche in qualche modo » (4).

Scoto ha il culto della parola propria, osserva genialmente il sullodato P. Belmond (5). Dal punto di vista *astratto* egli

---

chè a voce la neghino: « *hoc etiam magistri tractantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent* ». Scoto ritiene che è conciliabile l'analogia di attribuzione e di proporzione con l'univocità del concetto di essere. Il testo seguente dichiara sufficientemente il suo pensiero: « *Si dicas, quod de Deo concludimus aliquid per rationem effectus, ubi sufficit tantum proportio et non similitudo: hoc non respondet, sed confirmat argumentum; quia considerando Deum sub ratione causae ex creaturis, bene cognoscitur proportionaliter; sed hoc modo non cognoscitur aliqua perfectio de Deo, quae est in creatura formaliter, sed causaliter, scilicet quod Deus sit causa talis perfectionis; attributa autem sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter; ergo talia cognoscuntur de Deo, non solum per viam proportionis, sed etiam similitudinis, ita quod oportet ponere aliquem conceptum communem in talibus Deo et creaturae, qualis non est communis in prima via cognoscendo Deum per viam causalitatis* ». *Ox.,* I, d. VIII, q. III, n. 10 IX, 586a.

(1) Ox., I, d. VIII, q. III, n. 11, IX, 590a.

(2) Ox., I, d. VIII, q. III, n. 11, IX, 590b.

(3) *Op. c.*, 162.

(4) Ox., I, d. VIII, q. III, n. 12, IX, 591a

(5) *Op. c.*, 164.

non vuole che si parli di *analogia.* Alla domanda: quel che da noi si attribuisce a Dio è univoco o analogico in lui e nella creatura?, risponde categoricamente: è univoco. « Se l'essere e gli attributi semplici — ragiona Scoto — non rispondono astrattivamente a un concetto *univoco* applicabile a Dio e alle creature, coi nostri mezzi naturali, noi non possiamo sapere niente di positivo di Dio... sarebbe impossibile di scovrire nella natura qualche indizio di *ciò ch'è Dio* » (1). Bisognerebbe cancellare dalla teodicea il capitolo relativo agli attributi di Dio. Noi diremmo allora senza fondamento: Dio è *intelligente, libero, giusto, buono, misericordioso.* Questi predicati — da se stessi — non hanno un duplice senso. l'uno esteso, l'altro stretto. Perciò essi si applicano univocamente — fintantochè ciò dipende esclusivamente dai concetti — a Dio e alle creature. E questa *univocità* extra-concreto — commenta il Belmond (2) — non distrugge l'infinita distanza che separa l'intelligenza, la volontà, la giustizia, la bontà, la misericordia in Dio da quegli stessi attributi che si trovano realizzati nella creatura ragionevole. Scoto non ha invaso il dominio della impenetrabilità divina. Prudentemente egli si è tenuto al di fuori. Dal di fuori egli si è domandato semplicemente: debbo credere o no, che, affermando la *vita* nella creatura e in Dio, il mio giudizio significa, nell'uno e nell'altro caso, *un certo movimento dal di dentro?* Se voi dite *si,* allora v'ha univocazione; se voi dite *no,* entriamo in pieno equivoco. Nell'uno e nell'altro caso *vivente* è sinonimo di *un certo movimento non ricevuto.* Il senso è inizialmente identico, e questa identità risponde manifestamente alla *nozione di univocità.*

Le perfezioni divine e le perfezioni umane s'incontrano solo nel concetto dell'essere comunissimo. La semplicità di Dio resta intatta e ogni idea di composizione scompare.

Ammettendo in questo senso l'univocazione tra le perfezioni divine e umane, non ne risulta l'identità o la confusione tra le une e le altre.

---

(1) *Ox.*, I, d. VIII, q. III, n. 4, IX, 582b: « *...ergo sequitur quod nullo modo fiat in nobis conceptus illius absoluti, et ita nullum conceptum illius absoluti poterimuss de Deo habere naturaliter* »

(2) *Op. c.*, 165.

Scoto contradice a S. Tommaso in questa importantissima quistione?

Sembra di no. È vero che S. Tommaso parla di *analogia* e non di *univocazione* dell'ente in Dio e nelle creature; ma egli — come nota il Belmond (1) — si posa sul concreto: *secundum modos comunicandi in forma* (2); piazza l'*analogia* là dove Scoto fa intervenire anche lui una infinita distanza. L'uno e l'altro, prendendo Dio e la creatura in *realitate*, sono in perfetto accordo. Duns Scoto non guarda, dunque, la quistione sotto il medesimo aspetto: l'uno è nel *concreto*, l'altro si tiene provvisoriamente nell'*astratto*.

Anche in questo il genio di Scoto è andato più oltre del genio di S. Tommaso d'Aquino, ed ha veduto tutta l'importanza di una quistione dalla cui soluzione dipende il massimo problema della nostra conoscenza, se bisogna chiudersi, cioè, in uno sconfortante agnosticismo riguardo al Divino, confessando di non conoscere nulla di esso, o di conoscere qualche cosa; se la nostra conoscenza di Dio sia puramente negativa, magari semplicemente analogica, o se abbia un certo fondamento positivo. Il genio di Scoto l'ha trattata esaurientemente, evitando il difficile scoglio dell'agnosticismo da una parte e dell'antropomorfismo dall'altra, facendo risaltare anche in questo la gran legge dell'*unità* nella molteplicità ch'è la base della sua sintesi filosofico-teologica, e che dà una fisonomia speciale e originale al suo sistema, mostrandosi anche in questo fedele seguace di S. Agostino, il quale riconobbe anche lui il fondamento positivo della nostra scienza di Dio (3), teoria che S. Anselmo non sdegnò di far sua (4).

XIV. — *Il primato della volontà*

Non ultimo segno rivelatore dell'originalità seria e profonda dello scotismo e che caratterizza sempre meglio la sua fisonomia

(1) *Op. c.*, 166.

(2) *De libero arbitrio*, c. 1.

(3) *De Trinitate*, 15, c. 4, Migne, P. L., 42, col. 1061.

(4) *De libero arbitrio*, c. 1, Migne, P. L., 158, col. 490. Sull'univocità dell'essere, oltre l'esposizione che ne fanno i grandi maestri della scuola francescana (Mastrio, Macedo, Vallone di Giovinazzo) hanno scritto egregiamente, in questi ultimi anni, il P. Raymond, O. M. C., in *Etudes franciscaines*, Paris, 1910, XXIV, 149 - 159, - 424 - 427, art.: *L'ontologie de Duns Scot ecc.*; il P. Longpré, *op. c.*, 96 - 10.

è la teoria *sul primato della volontà,* così nell' uomo come in Dio, teoria che è — direi quasi — il principio informatore o la chiave di volta di tutta la dottrina di Scoto, così intorno alla moralità degli atti umani, come intorno a tutte le manifestazioni di Dio *ad extra.* Vale la pena di presentare questa teoria nella sua vera luce, essendo stata svisata da parecchi fino al punto di far di Scoto il precursore del *volontarismo* in tutte le sue forme, del *determinismo* e *dell' indeterminismo* più assurdo e contraddittorio.

Scoto, dunque, riconosce chiaramente il primato della volontà sull' intelligenza, mostrandosi anche in questo seguace di S. Agostino e allontanandosi da S. Tommaso che difende il primato della intelligenza sulla volontà. È da notarsi che Scoto parla di *primato,* di *superiorità,* non di *esclusione:* non intende riconoscere — come i neo critici francesi, i solipsisti, i panteisti e gli idealisti logici — la volontà come regola della nostra conoscenza, della certezza e della verità. Noi già abbiamo esaminato la sua brillante teoria della conoscenza. Egli guarda la volontà nel suo funzionamento in relazione alla intelligenza (1). Rigetta il principio che la volontà non è per se stessa causa del suo proprio atto, ma che è invece l' oggetto rappresentato dalla intelligenza. Per lui il principio: « niente muove se stesso » non è vero necessariamente per le sostanze corporee (perciò trascura il famoso argomento dedotto dal moto fisico da S. Tommaso per provare l' esistenza di Dio), per le spirituali è assolutamente falso (2). Nel fatto della volizione, è la volontà il principio dell' atto, è la volontà che riceve una certa forma in quanto essa è *potenza attiva* e forma indeterminata capace di un' autonoma determinazione. Per Scoto la libertà non è qualche cosa di sopraggiunto, ma entra nell'essenza stessa della volontà,

---

(1) Scoto esalta e magnifica come la volontà anche la intelligenza; afferma insistentemente che la intelligenza è una facoltà *nobilissima perfettissima,* come la volontà: « *Intellectus et voluntas sunt nobilissimae potentiae* (*R. P.*, II, dist. XXV, q. I, n. 2, XXIII, 118); *potentiae perfectissimae naturae rationalis sunt intellectus et voluntas* » (*Ox.*, III, d. XVII, q. I, n. 2, XIV, 653a). - Cf. Belmond, *Preténdu anti-intellectualisme du Docteur Subtil, in Etudes franciscaines,* Paris, 1914, XXXI, 561 - 574; XXXII, 5 - 21; *idem.* Le Rôle *de la volonté dans la philosophie de Duns Scot,* Paris, 1911; P. Longprè, *op. c.*, chap. VI, 1914 - 227; P. Gemelli, *La volontà nel pensiero del Venerabile Duns Scoto,* in *La Verna* III, 1906, 283 - 296; IV, 1907, 491 - 501; Giuseppe Klein, *Il primato della volontà secondo Scoto,* in *Rivista di Filosofia di Neo-Scolastica,* 1925, XVII, 204 - 209.

(2) *Ox., Prol.*, q. II, n. 21, VIII, 171; *Metaph.*, q. 1, n. 35, VII, 28b.

contrariamente all'opinione tomista che mette la radice della libertà *soggettivamente* nella volontà, *causalmente* nella ragione. Se, per esercitarsi, la volontà suppone l'idea di un obbietto — perchè non è potenza cieca — non cessa per questo di essere la causa principale dei suoi atti (1); nell'ordine del tempo la causa principale può venire dopo le condizioni accidentali (2).

Due obbietti egualmente disposti e presenti contemporaneamente al nostro pensiero non escludono la scelta. L'idea ha la forza di attrarre la volontà, ma la forza dell'idea può derivare dal nostro stesso *compiacimento* nel fermarci in quell'oggetto esclusivamente e nel ritrarci da ogni altro. La propensione, la quale sceglie sin da principio fra le idee, non proviene dalla impressione naturale degli obbietti sul nostro spirito (altrimenti cesserebbe la libertà); ma è la volontà stessa che si determina con indipendenza assoluta (3).

Nell'analisi psicologica dell'atto umano, Scoto dice chiaramente che l'intelligenza precede l'atto della volontà, come *conditio sine qua non*. La volontà per Scoto nasce dalla intelligenza, qualora si voglia ammettere che l'intelligenza ha sulla volontà una precedenza genetica o di origine. Pertanto con questo si deve affermare non la perfezione, ma l'imperfezione della intelligenza di fronte alla volontà, poichè l'imperfetto precede il perfetto, secondo una legge universale, che domina nell'ordine delle origini. Se si vuole intendere, al contrario, che l'intelligenza è come la radice precedente della volontà e che racchiude questa in modo eminente o virtuale, tale opinione viene ad essere annientata dal fatto che quanto è prestabilito quale punto di partenza verso il fine di un'altra cosa, non contiene questa nè eminentemente, nè virtualmente. Ora l'atto dell'intelligenza è essenzialmente ordinato verso l'atto della volontà (4). La

---

(1) *Ox.*, II, d. VII, q. I, n. 6, XII, 377a: « *Voluntas est causa principalis sui actus* »; *R. P.*, II, d. XXV, n. 20, XXIII, 127b: « *Dico igitur ad quaestionem quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate* ».

(2) *Ox.*, II, d. XXV, q. un., n. 1, XIII, 196 e sg.

(3) *Ox.*, II, d. XXV, q. un., n. 20 e sg. XIII, 212 e sg.

(4) *Ox.*, IV d. VI, q. XI, n. 2, XVI, 649; *Ox.*, I, d. XVII, q. IV, n. 4-12, X, 104-111; Ox. I, Prol., q. IV, n. 14, VIII, 234. Alcuni scotisti credono meglio affermare che, secondo Scoto, la presentazione intellettuale agisce sulla volontà *come causa finale e attrattativa* (Mastrio in *Cursus philosophicus*, Vol. III, *De Anima*, disp. VII, q. VI, art. II, n. 136,

volontà tende verso il bene, in cui trova la ragione vera della sua perfezione: ogni facoltà cerca questo, però essa rimane libera circa le verità che potrebbero condurvela. Egli guarda la libertà nel suo svolgimento psicologico, senza far dipendere la moralità degli atti umani dalla elezione della volontà. Scoto ammette che il bene ed il male sono oggettivi nei più dei casi. La prima nota — egli dice — che caratterizza la bontà dell'atto umano si ripete dall'oggetto in quanto conviene o no alla perfezione dell'agente (1). L'uomo è un essere ragionevole subordinato a un fine morale, commenta il Belmond (2); secondo che l'oggetto del volere l'avvicina o l'allontana dal suo fine, l'atto sarà morale o immorale. Per Scoto la bontà morale è una conformità intiera alle prescrizioni della ragione pratica debitamente informata (3). La ragione pratica comprende le regole alle quali la volontà deve sottomettersi nel conseguimento del suo fine, di guisa che essa determina ciò che conviene di fare o di omettere. Queste regole sono le leggi che la natura razionale porta scolpite nel suo cuore e quelle promulgate dall'autorità divina e umana.

Anche in Dio, il Dottor Sottile riconosce il primato della volontà. La volontà divina per Scoto è la causa delle cause, la ragione suprema della creazione del mondo e dell'ordine immutabile delle cose. Però, anche in Dio la volontà è governata, sotto un certo rispetto, dalla sua intelligenza. Egli riconosce l'armonia dell'intelligenza e della volontà divina, la compiacenza del volere negli atti dell'intelligenza (4). Il volere in

---

662, il quale riferisce una sentenza diversa di Angelo Volpe, scotista meridionale, Tom. II, d. VI, art. I. Il P. Longprè (*op. c.*, 222-3) ritiene invece che, secondo Scoto, la conoscenza e la ragione agiscono sull'atto del volere per modo di *causa effettiva parziale* citando in suo favore espressioni non dubbie del Dottor Sottile, specialmente *R. P.*, IV, d. XLIX, q. II, n. 4, XXIV, 626b, dove chiaramente si dice che l'intelligenza concorre alla volizione come causa parziale: *Est igitur causa partialis*. Però il P. Van de Woestyne (op. c., II, 471-472, not. 5) rigetta l'interpretazione del Longprè e ripete le parole di Scoto, che l'intelligenza, cioè, agisce come *causa sine qua non*: *Ox.*, II, d. XXV, q. un., n. 19, XIII, 212a.

(1) *Quodl.*, q. XVIII, n. 5, XXVI, 231b. e sg.

(2) *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot, in Etudes franciscaines*, 1911, XXV, 576.

(3) *Quodl.*, *l. c.*, n. 3, p. 228b.

(4) *Ox.*, I, d. XXXVIII, q. I, n. 4, XVI, 604b, e sg., *R. P.*, II, d. XXVII, q. II, n. 9, XXIII, 195; *De Primo Principio*, c. IV, n. 36, IV, 786, *Ox.*, II, d. III, q. VII. - La stessa idea con la stessa formola si trova presso S. Agostino (De Trinitate, l. III, c. IV, n. IX), presso Ugo di San Vittore (De Sacramentis l. I, pars. IV, c. I); nella *Summa Sententiarum di* Mortagne (Tract. I, c. 13) il quale ultimo chiaramente scrive: « *Quia*

Dio, secondo Scoto non è dispotico, capriccioso, come affermava, con inqualificabile leggerezza, il Landry (1).

L'opera di Dio *ad extra,* dal *Summum opus,* ch'è il Cristo, sino all'ultima entità del mondo materiale, è il fatto del volere divino infinitamente ragionevole e ordinato: *ratio nobilissime volens, ordinatissime volens.* L'ultima parola della metafisica del B. Duns Scoto non è che questa: « Deus est agens rectissima ratione (2).

Il filosofo francescano riconosce in Dio le idee e la scienza infinita; ma Dio crea non perchè conosce, ma perchè vuole. La scienza in Dio agisce necessariamente; il volere nelle operazioni *ad extra* agisce liberamente. È un domma di fede. Dio, fin dall'eternità, ha avuto l'idea della creazione, tuttavia il mondo non l'ha creato che nel tempo. Tante cose sono in Dio, e tante cose sono realizzabili e buone, che Dio non realizza, Perchè? Perchè non vuole. *Omnia quaecumque voluit fecit.* Alla domanda poi: perchè Dio ha voluto creare in questo momento piuttosto che in un altro? risponde che questa scelta non ha bisogno di giustificazione: è inutile domandare una spiegazione, un motivo determinante che non sussiste: « *Non est quaerenda ratio, quorum non est ratio* ». È segno d'indisciplina per lui cercare in Dio la dimostrazione di tutto; sarebbe un voler risalire più su del primo principio. Evidentemente egli parla delle cose contingenti, nelle quali Dio è assolutamente libero e non può essere determinato da nessuna causa, non solamente estrinseca, ma neppure intrinseca. Niente *determinismo*, dunque, e niente *indeterminismo* così nell'uomo come in Dio, nella teoria scotiana sul *primato della volontà* (3). E come nell'uomo la bontà e la malizia degli atti umani non

---

voluntas Dei prima causa *est omnium, cum dicitur hoc ideo est quia Deus voluit, non est quaerendum quare voluit. Primae enim causae nulla est causa* ». Lo stesso insegnava poi S. Francesco di Sales (*Traité de l'amour de Dieu,* l. IV, c. VII).

(1) Longpré, *Op. c.*, 53.

(2) *R. P.,* IV, d. I, q. V, n. 9, XXIII, 563; *Ox.*, II, d. XXVII, q. I, n. 2, XIII, 353a: « *ejus actus est ordinatissimus , tum ex fine, quam ex principio operativo.* »

(3) Il Longpré confuta vittoriosamente l'accusa di *determinismo* e *indeterminismo* lanciata ultimamente a Scoto dall'Abate Landry. Cf. op. *c.*, chap., II: « Le vouloir de Dieu et l'idée d'ordre chez Duns Scot ». 52 e sg.; chap. VI, 201 e sg. — Cf. pure Minges, *Der Gottesbegriff d. D. Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft, Wien* 1906, 101 e *seg., Compendium Theol. Dogm. specialis,* I, 98.

dipende dalla volontà, ma dalla conformità o non conformità dell'uomo alla legge, così riguardo a Dio la bontà delle cose ha la sua sorgente non in un volere libero di Dio, ma perchè le cose sono di loro natura buone, anteriormente al volere divino, come giustamente osserva il Mercier (1), interpretando serenamente il pensiero del pensatore francescano. Non bisogna quindi ridurre il pensiero di Scoto al pensiero di Descartes, come a ragione nota il Gilson (2).

Secondo alcuni falsi interpreti (3), Scoto avrebbe esaltato talmente la potenza della volontà nell'uomo da potere con le sue proprie forze — *ex naturalibus* — e una influenza generale comune suscitare in sè la contrizione imperfetta e meritare de *congruo* la remissione dei suoi peccati, e quindi la grazia santificante, conseguire, cioè, o raggiungere naturalmente la sua riabilitazione morale, e naturalmente raggiungere la beatitudine o la felicità eterna. Avrebbe rinnovato così, in pieno medio-evo, la teoria pelagiana o per lo meno semipelagiana contro la quale scagliò le sue frecce potenti il genio di S. Agostino. Evidentemente essi hanno male interpretato ciò che il Dottor francescano afferma nella 14ª distinzione del quarto libro delle Sentenze (q. II. n. 14), dove dice: « Il peccatore può naturalmente, e con una influenza comune, considerare il peccato sotto diversi aspetti, come una offesa fatta a Dio, contraria alla legge divina, che l'allontana da Dio e gli chiude le porte del cielo, aprendogli quelle dell'inferno; la volontà può — considerando il peccato sotto qualcuno o parecchi di questi aspetti — cominciare a detestarlo, e questo movimento può continuarsi e divenire più forte, prima che la grazia sia infusa ».

Le espressioni « *ex naturalibus, cum communi influentia* » nel pensiero di Scoto, non disegnano solo le forze naturali dell'uomo peccatore, ma ancora la grazia attuale sufficiente, che Dio a tutti concede. Con quelle espressioni Scoto intende tutti

---

(1) *Ontologie*, 5.eme éd., Paris, 1910, 57, in nota.

(2) Cf. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, 128; De Wulf, op. c. I, 283, n. 180.

(3) Per es. Harnach, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909-10, 3, 643 sg.; Braetke, Luthers 95 Thesen u. ihre dogmenhistor. Voruussetzungen, Göettingen, 1884, 20; B. Landry per il quale cf. Longpré, op. c., 84-85.

i doni che Dio conferisce così nell'ordine della natura, come in quello della grazia. Questo appare da tutto il contesto. E nell'*Oxon.* (1), si esprime ancora più chiaramente: « Dio — egli scrive — vuole che tutti gli uomini si salvino, e dona a tutti i doni naturali, le leggi giuste e i soccorsi comuni, sufficienti per arrivare alla salute; egli ha dato questi soccorsi anche ai riprovati ». E poi qua e là afferma ripetutamente la gratuità della grazia (2). Scoto poi nega categoricamente che l'uomo possa, con le sole sue forze, arrivare alla beatitudine, fondandosi sull'autorità di S. Paolo: *gratia Dei vita aeterna* (3). Anzi per lui affermare che un atto naturale sia meritorio di vita eterna è pelagianismo (4). Se qualche espressione sembra attribuire al libero arbitrio qualche cosa sulla grazia, è nel senso dell'adagio teologico: *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam,* cioè Scoto intende parlare non della prima grazia, ma delle grazie posteriori.

Come conseguenza del primato della volontà, Scoto — a proposito dell'arduo problema della *predestinazione* — pur ammettendo la sentenza comune che l'atto della *predestinazione* appartiene agli attributi divini della conoscenza e della volontà, dona però una più grande parte alla volontà, mentre S. Tommaso la dona all'intelligenza.

Per lui la predestinazione alla gloria non avrebbe primieramente altra causa che la volontà divina (5); la riprovazione al contrario, avrebbe la sua causa nella cattiva volontà del

---

(1) *Ox.*, I. d. XLVI, n. 3, X, 768b.

(2) *R. P.*, IV, d. II, q. I, n. 2 e 11, XXII, 567 e 572b; *Ox.*, IV, d. XXII, n. 10, XVIII, 783a; Ox., IV, d. XLVI, q. I, n. 12, XXVI, 428a. - Cfr. Minges, *Compendium Theologiae dogm. specialis,* II, Ratisbonae, 1922, 24, n. 54.

(3) *Ad. Rom.* I. - Il P. Minges ha scritto al proposito una elaborata monografia dal titolo *Die Gnadenlehre des Duns Scotus,* Münster, 1906.

(4) *Ox.*, IV, d. XLIX, q. XI, n, 2, XXI, 389a: « *Praeterea haec* (cioè la sentenza contraria) *est major haeresis quam haeresis Pelagii, qui posuit quod homo sine gratia posset justificari*); *Ox.*, II, d. XXIII, q. I, n. 9, XIII, 165; *R. P.*, I, d. XVII,q. I, n. 5, XXII, 205.

(5) *R. P.*, III, d. XIX, n. 7, XXIII, 404 b: « *Primo voluit Deus gloriam determinato numero electorum, ita quod primum, quod voluit electis, fuit ultimato coniunctio ad se ut ad finem ultimum beatificum. Secundo ordinavit gratiam finalem quasi in secundo instanti naturae, sine qua disposuit non dare beatitudinem. In tertio instanti praevidit eos lapsuros in Adam. In quarto instanti praevidit remedium, quod potissime disposuit fieri per passionem Christi* ». Cf. *Ox.*, I, d. XLXI, n. 10, X, 696, n. 11, 697; *Ox.*, II, d. XX, q. II, n. 2, XIII, 120.

peccatore (1), fondandosi su questo principio che a Dio si deve attribuire tutto il bene, all'uomo tutto il male. Esclude, però, assolutamente una riprovazione positiva, ammettendo quella negativa (2). È falsa, dunque, l'accusa di semipelagianismo che gli vien fatta da qualcuno in questo punto (3).

XV. — *Sintesi teologica: La teologia della volontà e dell'amore.*

Esponendo — a grandi linee, ma per quanto ci è stato possibile, chiaramente e oggettivamente — il pensiero filosofico del grande maestro francescano, abbiamo accennato qua e là anche ad alcune sue concezioni teologiche aventi una fisionomia tutta propria.

1) Così, esponendo la teoria della conoscenza, abbiamo avuto occasione di far notare che per Scoto la teologia è una scienza *più pratica* che speculativa, in quanto non tratta di Dio per soddisfare la vana curiosità nostra, ma per illuminarci sul nostro ultimo fine e per spingerci ad amare sempre più il nostro Padre celeste e il nostro Creatore, Redentore; e l'abbiamo difeso dall'accusa di pragmatismo, in quanto che Scoto non svuota i dogmi del loro contenuto intellettuale, della verità che essi contengono al disopra di ogni considerazione pratica; nè esclude il lato pratico della verità, riconoscendo anzi tutto il lavoro della intelligenza nell'esposizione speculativa delle verità rivelate (4).

2) E là parimenti abbiamo notato che Scoto rigetta le prove *aprioristiche* nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, e prova che noi possiamo arrivare alla conoscenza di Dio per mezzo delle creature per via di *causalità,* di *negazione,* di *eminenza,* appoggiandosi di preferenza sui caratteri essenziali degli esseri finiti (contingenza, possibità, mutabilità, effettibilità), tralasciando l'argomento fisico del primo motore preferito da

(1) *R. P.*, III, d. XIX, n. 7, XXIII, 404.
(2) Cf. Minges, *Compendium Theologiae* etc., II, 42, n. 106.
(3) Cf. Minges, op. c., II, 42, n. 101.
(4) Vedi pag. 42 e sg.

S. Tommaso (1). E vedemmo come secondo Scoto, partendo dal fatto che Dio non si esperimenta nella sua oggettività trascendente, l'idea di Dio non possiamo formarcela che dall'idea di essere infinito, come quella che include virtualmente più cose (2).

3) Parlando dell'univocazione dell'essere, vedemmo come per Scoto l'intelligenza possiede un concetto comune astratto di Dio e delle creature, ed è quello dell'essere. L'idea di essere si adatta a Dio e alle creature in una maniera univoca ed ha per contenuto la ragione formale di essere, non però i suoi modi concreti. Nell'ordine *reale,* Dio possiede l'essere *per se,* la creatura *ab alio*, cioè da Dio : l'essere di Dio è la misura, l'essere della creatura è il misurato, e l'essere non conviene a Dio e alla creatura se non in una maniera analoga. Breve : l'essere è univoco nel dominio logico, analogico nel dominio reale (3).

4) Parlando della distinzione formale, abbiamo avuto occasione di accennare alla teoria di Scoto della distinzione formale, cioè *a parte rei,* esistente fra le perfezioni divine. Certo, le perfezioni si unificano nell'essenza di Dio, e s'identificano con essa in un grado eminente : tutto è unità nell'assoluto ; nondimeno l'una non è l'altra (4), altrimenti noi non possiamo comprendere il mistero della Trinità, cioè come le persone divine, pur avendo la medesima essenza, siano realmente distinte fra di loro.

5) Esponendo la teoria del primato della volontà, abbiamo visto come Scoto esalta in Dio la volontà sull'intelletto, e fa della libertà un attributo essenziale d'ogni volizione divina ; però, questa volontà non è dispotica e capricciosa : essa è governata, sotto un certo rispetto, dalla intelligenza. L'ultima parola della metafisica di Scoto è questa : « Deus est agens rectissima ratione ». Quindi niente determinismo e niente in-

---

(1) Vedi pag. 37.

(2) Vedi pag. 37 e seg.

(3) Cf. P. Minges, *Beitrag z. Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes, in Philos. Jahrb.* 1907, 307-308.

(4) *Ox.*, IV, d. XLVI, q. III, nn. 4-5, XX, 447-448 : « *Quia vera identitas, imo verissima, quae sufficit ad omnino simplex, stare cum non identitate formali* ».

determinismo nella teoria scotiana sul primato della volontà, così nell'uomo come in Dio (1).

6) A proposito del primato della volontà, abbiamo esposto il pensiero del grande pensatore francescano sull'arduo problema della *predestinazione*. Per Scoto — abbiamo visto — la predestinazione alla gloria non avrebbe primieramente altra causa che la volontà divina; la riprovazione al contrario avrebbe la sua causa nella cattiva volontà dell'uomo (2). E in questo non si dimostra affatto pelagiano o semipelagiano. Tutt'altro: giacchè i pelagiani negavano addirittura la predestinazione, e i semipelagiani, pur ammettendola, l'attribuivano ai meriti della natura.

7) Così pure nel medesimo paragrafo abbiamo visto che Scoto non è davvero pelagiano nè semipelagiano nella quistione se il peccatore possa raggiungere naturalmente la sua riabilitazione morale, meritare cioè *de congruo* la remissione dei peccati, e quindi la grazia santificante, e naturalmente raggiungere la beatitudine o felicità eterna, affermando categoricamente che l'uomo, con le sole sue forze, senza la grazia, non può operare la sua conversione, molto meno meritare la sua giustificazione e la vita eterna (3).

8) E qui aggiungiamo, che, nel pensiero di Scoto, le nostre opere meritorie, intanto sono meritorie, cioè degne di vita eterna, perchè la volontà di Dio benignamente le accetta come tali, non principalmente per il loro valore interno o per la loro dignità oggettiva. La volontà libera di Dio per Scoto è e rimane la causa *vera*, *efficiente* della nostra beatitudine; cioè a dire le nostre opere non meritano il cielo, nell'ultimo istante, se non per la benignità di Dio che liberamente le accetta come degne di retribuzione. Questa dottrina è affermata costantemente da Scoto nelle sue opere. Per es. ne' *R. P.* (I, d. XVII, q. II, n. 5, XXII, 210 sg.) si legge: « *Adunque dico che la carità non è la* **ragione formale** *dell'accettazione da parte di chi sceglie l'atto dell'accettazione*, giacchè *non è la ragione formale* perchè Dio accetti un atto della volontà, ma

(1) Vedi pag. 51.
(2) Vedi pag. 53.
(3) Vedi pag. 54 e sg.

è **la stessa volontà divina** ». Cioè a dire: la carità o la grazia santificante non è la ragione formale perchè Dio accetti un'opera. La ragione formale è piuttosto nella stessa volontà divina: è della volontà il volere, ed è della volontà volere liberamente. La natura della volontà è la causa formale della volizione, sia se si tratta della volontà creata, sia della volontà divina. Lo stesso afferma nell' *Ox.* (I. d. XVII, q. III, n. 22 sg, X, 82 sg.). E la sua affermazione non è gratuita, infondata: come tutte le cose create, così anche le nostre opere — commenta il Minges (1) — intanto hanno la loro esistenza reale, e perciò stesso acquistano la loro entità, la loro realtà, la verità e bontà reale, perchè Dio lo vuole, facendole passare dalla pura idealità e possibilità all'ordine reale. Intanto le nostre opere sono buone, perchè Dio vuole e accetta, non viceversa. Per la grazia santificante, cioè per la carità l'uomo diventa deiforme, amico di Dio, figlio adottivo di Dio, quindi le opere fatte nello stato di grazia sono degne di ricevere in premio la vita eterna. D'altra parte, anche la grazia santificante non è che una cosa creata e finita, per cui Dio non debba amarla così necessariamente, intensivamente come ama se stesso. Nessuna creatura, dunque, nè la grazia santificante, nè le opere da essa derivanti hanno un diritto stretto al possesso dello stesso Dio. Anche gli atti buoni dei Beati hanno in se tutte le condizioni interne acquisite per l'atto meritorio, e perciò son degni di un premio ulteriore; ma difatti non meritano. Perchè? Perchè Dio non accetta più le opere buone (2).

Dunque, dicono alcuni (3), secondo Scoto le nostre opere non hanno nessun valore interno, nè dignità oggettiva! Niente di più falso. È questo un errore già confutato nel secolo XVII da insigni scotisti, come il Mastrio (4), il Macedo (5), il Faber (6). Scoto insegna chiaramente il va-

---

(1) *Compendium Theol.* etc., II, 69, nota 2.

(2) *Ox.*, II, d. VII, q. un., n. 28, XII, 408.

(3) Karl Werner, *Joh. Duns Scotus,* Wien 1881, 424; Harnack, *op. c.*, III, 481, 582; Reinhold Seeberg *Die Busslehre des Duns Scotus,* München, 1898. 312, sg; Landry, *op. c.*, 349.

(4) *Disput. Theol. in III Libr. Sent., Venetiis* 1661; *De merito Christi,* d. III, q. IV, nn. 87-97, III, 191 e sg.

(5) *Collationes,* coll. V, diff. 2, *De merito et satisfactione Christi,* Padova, 1680, III, 309-310.

(6) *Disp. theol. in III Sent.*, Venetiis, 1618, lib. III, d. 42, vol. III, 200-205.

lore interno, la dignità oggettiva delle opere meritorie, e ritiene questa dignità oggettiva come causa *secondaria* e *contingente* dell' accettazione. Questa *dignità oggettiva*, che Scoto chiama *Charitas* — in quanto vien fatta sotto l' influsso della grazia santificante che egli identifica con la carità — conferisce alla creatura l' *accettabilità* o l' *abilitazione* dell' accettazione della persona (1). In una parola, Scoto insegna che non basta che l' atto sia morale e informato dalla carità per essere meritorio; ma è necessario altresì l' accettazione divina, la quale non è che un atto di amore.

Questa teoria di Scoto fu caldeggiata anche da S. Bonaventura (2) come nota e dimostra il Mastrio (3), subendo l' uno e l' altro, anche in questo, l' influsso di S. Agostino, come osservava il Macedo (4).

9) Abbiamo detto sopra che Scoto identifica la grazia e la carità. Infatti egli scrive: « Gratia *formaliter* est *virtus, quae est charitas* (5). La sua non è un' asserzione gratuita: la prova con argomenti irrefragabili e con prove di fatto. Fa osservare *a)* che « tutte le eccellenze che si attribuiscono alla grazia si attribuiscono anche alla carità »; *b)* che « l' una e l' altra formalmente ed egualmente dividono tra i figli del regno e della perdizione »; *c)* « l' una e l' altra sono forma della virtù, e nessuna di esse può essere informe »; *d)* l' una e l' altra congiungono all' ultimo fine con perfetta cognizione, quale può essere in questa vita »; *e)* « Se si distinguessero, una delle due sarebbe superflua, perchè una di esse basterebbe » (6). Non basta: « se la carità e la grazia si distinguessero e fossero due cose, essendo assolute, non vi sarebbe contradizione che l' una stesse senza dell' altra, e allora l' uomo potrebbe salvarsi senza grazia o senza carità ». « Però, os-

(1) *R. P.*, I, d. XVII, q. II, nn. 5 e 6, XXII, 210 b: « *Ideo relinquitur quod charitas sit ratio acceptandi objecta, scilicet ratio acceptabilitatis in objecto acceptabili... Charitas est ratio objectiva acceptandi aliquem actum in particulari...* « *Recolligendo dico, quod Charitas est ratio acceptandi objectiva non prima, sed secunda, non necessaria sed contingens... Et sic charitas est ratio objectiva tribuens habilitatem acceptationis passivae personae actui* ». Cf. anche *Ox.*, I, d. XVII, q. III, n. 22, X, 82 e sg.

(2) *II. Sent.*, d. XXVII, art. II, q. III, II, 668.

(3) *Op. c.*, disp. cit., n. 8, 171; nn. 18-20, 173-174; n. 25, p. 175.

(4) *Op. c.*

(5) *Ox.*, I, d. XXVII, n. 3, XIII, q. un. 248b.

(6) Ivi.

serva inoltre, benchè la carità e la grazia siano la stessa cosa, hanno poi un significato diverso (1): si dice *carità,* perchè chi la possiede è a Dio caro, e guarda Dio non in ragione di amante, ma in ragione di amato; si dice *grazia,* perchè con essa Dio ha come grata una persona, e considera Dio come amante e non come amato (2). Onde Dio è formalmente *carità;* ma non così è formalmente *grazia* (3). Quindi per Scoto la grazia e la carità si distinguono formalmente e non realmente.

Alcuni hanno incriminato la dottrina scotiana dell'identità della grazia e della carità, come se Scoto svuotasse la grazia di ogni realtà (4). Il che è evidentemente falso, come abbiamo visto esponendo la concezione scotiana della grazia e della carità. Questa concezione è stata ed è l'insegnamento più comune nelle diverse scuole: incontrò il favore del Concilio Tridentino, il quale, se non la definì, per non riprovare la sentenza tomistica, se ne servì, però, apertamente nella *prima,* nella *seconda* e nella *terza* formula provvisoria del decreto sulla giustificazione; giacchè la parte più rilevante e più grave dei Padri del suddetto Concilio la giudicò più ragionevole e più conforme alla tradizione e alla Scrittura, d'ispirazione profondamente agostiniana (5).

10) La teoria della identità della grazia e della carità ci richiama senz'altro al pensiero quella della efficacia dei Sacramenti. Per Scoto i Sacramenti sono la causa efficiente, istrumentale della grazia; però sono non *causa fisica* — come probabilmente insegnò S. Tommaso (3, q. 62, a. 4) e come ritengono certamente molti Tomisti — ma una *causa morale,* « una disposizione prossima e immediata » alla grazia: conferiscono la grazia non quasi che la contengano *essenzialmente,* come l'acqua nel vaso, o una medicina in una boccetta, o per una

---

(1) *R. P.*, II, d. XXVII, q. un., nn. 3 e 4, XXIII, 135.

(2) *Ivi.*

(3) *Ivi.*

(4) Cf. Longpré, op. c., 174; Olivier de Gand, *Note sur l'opinion de Scot au sujet de la Grâc e et de la Charité habituelles,* in *Etudes franciscaines,* XVI, 1906, 513-519.

(5) Bellarmino, *De grat. et lib. arb.*, l. 1, c. 6-7; Ant. Prumbs, *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade, Paderborn,* 1909; Minges, *op. c.*, II, 53-54, nn. 129-130.

interna virtù divinamente ad essi conferita, ma in quanto Cristo li ha voluti stabilire come mezzi sensibili per muovere efficacemente Dio a infondere la grazia; conferiscono realmente la grazia *ex pactione divina, ex assistentia Dei,* per cui Dio stesso immediatamente causa la grazia (1). I Sacramenti della nuova legge conferiscono o causano la grazia come *segno efficace;* non così quelli dell' antica legge (2). Per Scoto i Sacramenti possono chiamarsi causa della grazia, come i meriti possono chiamarsi causa del premio: i meriti sono causa strumentale rispetto al premio, in quanto per essi si acquista il premio; però, il merito non causa attivamente il premio in se stesso, nè una certa disposizione media, ma è solamente una disposizione previa al primo.

La dottrina di Scoto riguardo all' efficacia dei Sacramenti è la dottrina di S. Bonaventura. Anche il Dottor Serafico parla de *pactione et assistentia* (3); egli abbandona l' opinione di Alessandro D' Ales, come di S. Tommaso, i quali insegnavano che i Sacramenti direttamente producono nell' anima un certo *ornamento*, per cui Dio immediatamente conferisce la grazia; come se questo ornamento fosse un certo carattere. Il che è falso dopo la definizione del Concilio di Trento, che ha stabilito che solo tre Sacramenti conferiscono il carattere. Oggi, la teoria di S. Bonaventura, fatta propria dal genio di Scoto incontra il favore dei migliori teologi, come quella ch' è più consona alla tradizione (4) e alla ragione, e non incorre nelle difficoltà in cui incorre la teoria della *efficacia fisica:* come mai, per esempio: possa rivivere la grazia, tolto l' obice, pur non esistendo più l' atto sacramentale? — la formola del sacramento si pronuncia successivamente parola per parola; quando suona l' ultima parola, le prime sono già passate; l' ultima parola dovrebbe allora produrre il sacramento!

Come si vede, la teologia scotiana è prevalentemente la

---

(1) *Ox.*, IV, d. I, q. V, n. 12 e sg., XVI, 166 e sg.

(2) *Op. c.*, n. 17, 187 e sg.

(3) *IV Sent.*, d. I, p. I, q. IV, IV, 23-24; e III Sent., d. XL, dub. III, 893-896.

(4) S. Agostino (De Bapt. c. Donat. l. 3, c. 10, n. 5, in Migne, 43, 144) scrive: « sacramento suo divina virtus adsistit ». S. Basilio (*De Spiritu S.*, n. 35, in Migne 32, 131) osserva: « *Si qua est gratia in aqua, non est ex ipsius aquae natura, sed ex Spiritus praesentia* ». Sulla causalità dei Sacramenti cf. P. O'. Neill Albert, O. F. M., *La causalité Sacramentelle d'aprés le Docteur Subtil*, in *Etudes Franc.*, XXX, 1913, 141 e sg.

teologia della volontà e dell'amore. Potremmo moltiplicare le altre tesi scotiste per dimostrare questa affermazione ; ma esorbiteremmo dai confini di una Introduzione e di una sintesi. Avremo occasione di notarle nel corso dell'opera, esaminando la dottrina dei discepoli di Scoto nella Italia meridionale. Qui ci piace ancora accennare solo ad altre tre teorie del grande pensatore francescano: a quella della causa dei Sacramenti, a quella dell'eterna predestinazione di Cristo, e a quella dell'Immacolato concepimento di Maria.

XVI. — *Il trionfo dell'amore di Dio: « Il Summum Opus ».*

Il primato della volontà in Dio, secondo la teoria scotiana, brilla sopratutto nell'ineffabile mistero della incarnazione e redenzione, in quanto questo mistero è la più alta manifestazione dell'amore. Senza dubbio, anche per Scoto Gesù Cristo è venuto per redimere l'uomo dalla schiavitù del peccato; però la redenzione — scrive egregiamente il Bertoni (1) — nella tesi scotista non è che una parte del dramma grandioso della incarnazione, mentre nella tesi contraria è tutto il dramma. Nel pensiero di Scoto, Cristo è il *Summum opus Dei,* l'archetipo e il fine di tutto il creato, il centro dell'universo considerato nel suo duplice aspetto naturale e soprannaturale. Cristo esiste in forza di un decreto logicamente anteriore alla previsione del peccato di Adamo. Il motivo primario da cui fu determinata sostanzialmente la esistenza di Gesù Cristo non fu la previsione del peccato di Adamo. Scoto imposta così la questione: *Utrum Christus praedestinatus fuerit esse filius Dei?* (2). E risponde senza tentennamenti: senza dubbio alla natura umana in Cristo fu preordinata la gloria, e la unione nel Verbo fu preordinata in ordine alla gloria; conseguentemente siccome fu preordinato che questa natura si unisse al Verbo, così fu preordinato che il Verbo fosse uomo, e quest'uomo fosse il Verbo (3). A questo quesito generale ne fa seguire un altro speciale: « Questa predestinazione preesige necessariamente la caduta dell'umana natura? » E risponde senza pregiudizio: Dio vuole prima la

(1) *Op. c.*, 305.
(2) *Ox.*, III, d. VII, q. III, XIV, 348b.
(3) *Ox.*, III, d. VII, q. III, n. 2, XIV, 349.

gloria dell' anima di Cristo e poi prevede la caduta di Adamo. Prova la sua affermazione con queste ragioni: *a*) la redenzione o la gloria dell' anima da redimersi non è un bene così grande come la gloria dell' anima di Cristo; *b*) non è verosimile che il *Summum bonum* negli esseri (cioè la somma gloria dell' anima di Cristo) sia soltanto occasionato, cioè per un bene inferiore qual' è la redenzione; *c*) non è verosimile che Dio abbia preordinato Adamo a tanto bene quanto il Cristo; a meno che non si voglia concepire l' assurdo che Dio cioè abbia predestinato prima Adamo alla gloria e previsto il suo peccato che predestinare Cristo alla gloria, se la predestinazione dell' anima di lui fosse soltanto per la redenzione degli altri (1). Così nell'*Oxoniense*. Ne' *Report. Par.* chiarisce ancora meglio il suo pensiero e afferma categoricamente: « *Dico quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus* (cioè alla somma gloria), *imo et si non fuissent creandi alii quam solus Christus* » (2). E conchiude: « *Igitur* [Deus] *ante quodcunque meritum et ante quodcunque demeritum, praevidit Christum sibi esse uniendum in unitate suppositi* » (3). E riassumendo le ragioni esposte nell' *Ox.*, dice senz' altro che sarebbe molto irragionevole che il *tantum opus* della predestinazione di Cristo sia dovuto al *fatto* di Adamo (4). Il piano di Dio è presentato così dal genio di Scoto: « *Dico igitur sic:* **Primo** *Deus diligit se;* **secundo** *diligét se aliis, et iste est amor castus;* **tertio** *vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et* **quarto** *praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset. Quomodo igitur sunt intelligendae auctoritates Sanctorum ponentium quod Christus non fuisset mediator nisi aliquis fuisset peccator? et multae aliae auctoritates, quae videntur sonare in contrarium?... Quia maius bonum fuit gloria animarum beatarum, quam gloria carnis Christi... ideo in* **quinto instanti** *vidit* (Deus) *mediatorem venientem passurum*

---

(1) Ivi, n. 3, 354-355.
(2) *R. P.*, III, d. VII, q. IV, n. 4, XXIII, 303a.
(3) Ivi, 303b.
(4) *Ivi*, 303b.

ac redempturum populum suum » (1). Sono questi i *momenti* logici del volere divino. In tal modo, Scoto, pur conservando la propria caratteristica sentenza, concilia le autorità secondo le quali bisogna dire essere Cristo il mediatore venuto a patire e a redimere il suo popolo.

Dunque, nella teoria scotiana, Cristo, come uomo, è il *primo* predestinato alla gloria (2), e primo degli Angeli e degli uomini (3) e la sua anima è la più immediata al fine, che Dio vuole nel suo ordine perfettissimo (4).

In Cristo tutto l'universo si congiunge simultaneamente in Dio: il mondo irrazionale ha il suo fine prossimo nell'uomo, l'uomo l'ha poi nel Cristo: « l'uomo è il fine di tutta la natura creata, che fu terminata in Cristo, in quanto che la sua anima e il suo corpo eccellono sopra tutte le anime e sopra ogni corpo (5). Per l'incarnazione il Cristo è il capo del regno divino, il capo degli angeli e degli uomini e la natura umana è predestinata alla più grande gloria possibile alla creatura, in modo che per essa la creatura si unisca in grado sommo con Dio (6).

La sintesi scotiana della creazione culmina così in G. Cristo. Ciò che fu intravisto dal grande maestro Alessandro d'Ales e dal suo discepolo S. Bonaventura, e più chiaramente da Matteo d'Acquasparta (7) veniva manifestato nella sua più fulgida luce del genio di Scoto, la cui teoria meritamente guadagna sempre più terreno, e sopra di essa il regnante Pontefice Pio XI, accogliendo il voto dell'episcopato, del Sacro Collegio, delle Università cattoliche e di molti teologi, istituiva la festa di Cristo Re; e forse non andrà a lungo che questa teoria entrerà nel numero dei dommi definiti, come quella che ha il suo incrollabile fondamento nella Scrittura e nella tradizione.

---

(1) Ivi, n. 5, 303b.
(2) *Ox.*, III, d. VII, q. III, n. 3, XIV, 354-355a.
(3) *Ox., l. c.; R. P.*, III, d. VII, q. IV, n. 4, XXIII, 303a.
(4) *R. P., l. c.*
(5) III, d. VII, q. III., *l. c.*, n. 3, XIV, 355a; *R. P.*, III, q. VII, q. IV n. 4, XXIII, 303a.
(6) *Ox.*, III, d. XXXIII, n. 6, XV, 432.
(7) Per l'evoluzione di questa verità come di quella del culto di Cristo Re nella scuola francescana cf. *Antonianum*, I, fasc. 3, 289-308, art. *Doctrina et cultus Christi Regis*, dove si trova una ricca bibliografia del soggetto. Cf. pure P. Longprè, *La regalità di Cristo in San Bonaventura e nel Duns Scoto*, in *Atti e voti del primo Congresso nazionale della regalità di Cristo*, Milano, Vita e Pensiero, 1927, 246-278.

XVII. — *La madre del Cristo: — L'Immacolata* —

Una delle più belle e più soavi verità insegnate dal genio di Scoto, con serietà di pensatore e con ardore di apostolo, è l'*immacolato* Concepimento di Maria, che veniva solennemente definito nel 1854. La colpa originale — che, per una legge ammirabile e ineluttabile di solidarietà, si trasmette a tutti i figli d'Eva provenienti da lei per naturale generazione — non conobbe la persona di Maria: nel primo istante della sua concezione, in quell'istante o attimo fuggente che l'anima si unisce al corpo in natural connubio e si forma l'uomo — in vista dei meriti di Cristo — fu ripiena di grazia, conseguentemente fu preservata dal peccato, perchè il peccato non è che la privazione della grazia.

È questo il domma soavissimo difeso dal Dottor Sottile, salutato per questo anche *Dottor Mariano;* domma che il grande pensatore francescano seppe trovare nelle pagine della rivelazione e nei solchi della tradizione, come non lo seppe trovare il genio di S. Tommaso, di Alessandro d'Ales, e dinanzi al quale stette quasi incerto, esitante il genio di S. Bonaventura. Prima di Scoto solo il Francescano Guglielmo Ware difese *ex professo* la possibilità, la congruenza e la realtà della concezione immacolata di Maria, protestando di voler piuttosto peccare in questo per eccesso, che per difetto (1).

Scoto non solo ripete e approva le ragioni di congruenza presentate dal suo illustre confratello, ma rimuove tutti gli ostacoli creduti insormontabili da S. Tommaso e dagli altri Dottori, per ammettere il grande privilegio mariano, come quelli che nascono dall'universalità del peccato originale e dalla necessità della universale redenzione per Cristo per tutti gli uomini. Conviene che Maria, almeno in quanto *all'ordine di natura,* fu figlia di Adamo, e quindi avrebbe dovuto incorrere il peccato; ma nell'ordine del tempo, ella ricevette la grazia quando fu creata e fu perciò immune dal peccato prima che fosse mandato in esecuzione il debito di contrarre il peccato

---

(1) Cf. *Guil. Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Petri Aureoli quaest. disp. de Im. Conc. B. M. V.,* ad Claras Aquas, 1904, 1 e sg.

originale. Di questa grazia singolare Maria dev'essere grata al Cristo: più di tutti Essa ebbe bisogno della sua redenzione, e più di tutti fu da Lui redenta (1). Scoto l'afferma prima come possibile: « *Ad quaestionem dico quod Deus potuit facere, quod ipsa* [Virgo Maria] nunquam *fuisset in peccato originali...* **Potuit** *enim in primo instanti illius animae infundere sibi gratiam tantam, quantam alii animae in circumcisione vel baptismo; igitur, in illo instanti, anima non habuisset peccatum originale, sicut nec habuisset, si postea fuisset baptizata* » (2); ma poi categoricamente dice: « *Est ibi* (in coelo) *etiam Beata Virgo Mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis;* **(fuisset tamen** nisi fuisset **praeservata)** — Vi è nel cielo anche la Beata Vergine Madre di Dio, la quale non fu mai attualmente nemica (di Dio), per ragione del peccato attuale, nè per ragione dell'originale » (3).

Più ancora: « *Dico quod absolute posset esse infusio gratiae sine expulsione alicuius culpae praecedentis, sicut fuit in Beata Virgine et fuisset in tempore innocentiae in innocentibus, quia tunc nulla fuisset culpa rimettenda vel expellenda* » (4).

La sua dimostrazione è tutta nella soluzione degli argomenti contrarii invocati da S. Tommaso e da altri, facendo vedere come quegli argomenti dimostrano tutto il contrario, cioè proprio quello ch'egli afferma. I due grandi argomenti invocati dagli avversarii sono dedotti — come abbiamo notato — dal fatto che Cristo è il mediatore perfettissimo, universale, e universale è il peccato originale. Ebbene — osserva il Dottor Mariano — Cristo non sarebbe il perfettissimo mediatore, se non avesse meritato a Maria la preservazione del peccato originale; giacchè il perfettissimo mediatore merita la rimozione d'ogni pena da colui che riconcilia, e la colpa originale è una colpa più grande che la stessa privazione della visione divina. Se, come comunemente si crede, Cristo ha preservato Maria da ogni peccato attuale, conveniva preservarla anche dal peccato originale,

(1) *Ox.*, III, d. III, q. I, XIV, 159 e sg., dove espressamente pone la questione. « Utrum B. Virgo fuerit concepta in originali peccato ».

(2) *Ox.*, III, d. III, q. I, n. 9, XIV, 164 e sg.

(3) Ivi, d. XVIII, q. I, n. 13, XIV, 684b.

(4) *R. P.*, IV, d. XVI, q. II, n. 26, XXIV, 272b.

perchè Egli è nostro riconciliatore e riparatore principalmente e immediatamente del peccato originale. Nessuna persona sarebbe tenuta al Cristo mediatore in grado sommo, se non ne avesse liberato nessuna dal peccato originale.

Nessuna anima gli sarebbe debitrice della sua innocenza? Oh perchè mai tutti gli Angeli sono innocenti, e quaggiù nessun'anima sarebbe innocente all'infuori dell'anima di Cristo? D'altra parte, come Dio nel battesimo infonde la grazia ed espelle il peccato, così ha potuto nel primo istante della concezione della Vergine infondere la grazia per non farle incorrere la colpa (1). — L'universalità del peccato originale è salvata, perchè Maria l'avrebbe contratto se non ne fosse stata preservata, prevenuta dalla grazia del mediatore (2).

La parola di Scoto s'imponeva all'Università di Oxford prima, e poi all'Università di Parigi, dove secondo una tradizione molto attendibile, l'illustre e umile figlio di S. Francesco avrebbe sostenuta una pubblica disputa, riportandone un trionfo luminoso (3). La sua parola fu accolta come eredità sacra dai suoi discepoli, i quali nei secoli l'hanno sempre più illustrata e difesa, propagandata in mezzo ai popoli, facendone oggetto di culto e di devozione, sì che un Papa terziario francescano, Pio IX, accogliendo i voti di tutto il mondo cattolico, l'avvalorava con la sua infallibile parola (4). È questa la più fulgida aureola di gloria, che incorona la fronte dell'immortale Dottore francescano.

CONCLUSIONE

Chiudiamo questa breve sintesi dello scotismo, che vedremo vissuto di una vitalità straordinaria nel Mezzogiorno d'Italia, così nelle opere voluminose e monumentali d'insigni scrittori e pensatori francescani e non francescani, come nell'insegnamento pubblico all'Università di Napoli, sino agli ultimi tempi da noi non molto lontani.

(1) *Ox.*, III, d. III, q. I, nn. 4-9, XIV, 164 sg.

(2) Ivi, n. 14, XIV, 171b.

(3) Sulla disputa di Parigi *Cf.* P. Michele Bihl, O. F. M., *Zur Disputation des Ioh. Duns Skotus uber die Unbeflechte Empfärignis, in Zeitschr, f. kath. Theologie,* XXX, 1906, 454-469.

(4) Ci permettiamo indicare un nostro lavoro al riguardo; *L'evoluzione del dogma dell'Immacolata nell'Ordine francescano,* Quaracchi, 1905.

CAPITOLO I.

L'aurora dello " Scotismo „ nel mezzogiorno d'Italia

1. *Landolfo Caracciolo: discepolo di Scoto e professore all' Università di Parigi.* — 2. *Il suo* Tractatus de Conceptione *e il suo Commento ai libri delle Sentenze.* — 3. *Valore delle sue opere.* — 4. *Il suo insegnamento all' Università di Napoli.* — 5. *Pietro d' Aquila detto « lo Scotello » e la sua opera monumentale.* — 6. *Due tesi dello Scotello.* — 7. *Sue relazioni con Landolfo Caracciolo e suo insegnamento all' Università di Napoli.* — 8. *Il Card. Rossi.*

1. Lo scotismo mise ben presto e profonde le sue radici nel mezzogiorno d'Italia. Durava ancora l'ultima eco della sua voce, e Scoto contava già seguaci fedelissimi e illustri in questa regione feracissima sempre e feconda d'ingegni sublimi. Sulle soglie del trecento grandeggiano nel mezzogiorno d'Italia due figure luminose di scotisti: Landolfo Caracciolo e Pietro d'Aquila soprannominato *Scotello.*

Landolfo Caracciolo nasceva sotto il bel cielo di Napoli nella seconda metà del secolo XIII. Il Wadding (1), l'Ughelli (2),

(1) *Annales Minorum,* Roma 1773 ad an. 1326, n. 11, (VIII, 58).
(2) *L'Italia sacra,* ed. II, Venezia 1720, VI, 660.

lo Sbaraglia (1), lo dicono discepolo di Scoto; Matteo Ferchio di Veglia (2), nella sua *Vita e Apologia* di Scoto lo chiama « sesto uditore di Scoto ». Solo il Toppi (3) ne dubita, ma senza serio fondamento, adducendo, cioè, per ragione che Scoto non insegnò a Parigi prima del 1304, il che è verissimo; ma nessuno afferma che il Caracciolo fu a Parigi prima di quell' anno.

Parigi era il primo centro intellettuale nel secolo XIII (4); chiunque avesse amato acquistare una coltura seria doveva recarsi là, dove insegnavano i geni più illustri del tempo. Il Caracciolo vi si recò anche lui, attratto molto più dalla fama del suo ormai celebre confratello Giovanni Duns Scoto, — che aveva portato un soffio di vita nuova nelle aule dell' Università parigina (5) — rinunziando alla importantissima carica di *giustiziere*, che occupava già da alcuni anni nello *Studium* della sua città natale (6), e quindi al suo insegnamento nello stesso *Stu-*

---

(1) *Supplementum et castigatio ad Scriptores Ord. Min.*, ed. Nardecchia, Romae 1921, II, 163-5.

(2) *Vita Ioannis Duns Scoti et apologia pro eodem*, Neapoli 1629, in-8, cap. XII e XIII, 54. Fra i moderni anche l' Hurter, *Nomenclator Literarius Theologiae catholicae*, ed. III, Oeniponte 1906, II, 623, n. 320, lo chiama *auditor Scoti*.

(3) *Biblioteca Neapolitana et apparato agli huomini illustri di Napoli e del Regno*, Napoli, presso Antonio Bolifon all' insegna della Sirena, 1678, 185.

(4) De Wulf, *op. c.*, I, 237.

(5) Il Ministro Generale P. Gondisalvo, nel presentare al Cancelliere dell' Università di Parigi Scoto all' insegnamento nel 1304, così scrive di lui: « ... dilectum in Christo, patrem Iohannem Scotum, de cuius vita laudabili, *scientia excellenti, ingenio que subtilissimo* aliisque insignibus conditionibus suis partim experientia longa, *partim fama* quae *utique divulgata est*, informatus sum ad plenum, dilectioni vestre assigno etc. ». Cf. Denifle O. P. - Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Parisiis 1891, 117, n. 652. Scoto fece i suoi studi di *baccellierato* a Parigi - prima di diventare professore - verso il 1293-1296. A. Callebaut, *Le B. I. Duns Scot, étudiant à Paris*, verso 1293-1296, in *A. F. H.*, 1924, 3-12.

(6) Che il Caracciolo abbia occupato la carica di giustiziere nello *Studium* di Napoli risulta chiaramente dal *Diario Angioino* pubblicato da Minieri-Riccio dal 4 gennaio 1284 al 7 gennaio 1285, Napoli 1873, 27. Dallo stesso *Diario* apparisce che Carlo I d'Angiò affidava contemporaneamente al Caracciolo la custodia del litorale della città di Napoli e de' luoghi circostanti; e apparisce anche che la carica di giustiziere fu tradizionale nella famiglia Caracciolo, perchè una delle famiglie più nobili della città. La carica di giustiziere era una delle cariche più importanti della Università. Il giustiziere veniva eletto dagli scolari, e poteva essere o un Maestro o l' Arcivescovo della città. Il suo ufficio era quello di essere il protettore degli scolari, di conoscere le cose che riguardavano i loro delitti e le loro cause criminali, come quelli di fissare - col parere dei Dottori e degli Scolari - l' assisa delle vettovaglie in modo giusto per quelli che comperavano e per quelli che vendevano; contemporaneamente dava la laurea, nominava i professori ed esercitava funzioni giurisdizionali. Il Caracciolo esercitò questo ufficio per oltre un ventennio 1269-1284 e 1300-1 come apparisce dai suddetti Registri Angioini. Cf. Reg. 48 (1284 B.), c. 48; Origlia, *Istoria dello Studio di Napoli*, Napoli 1753, I, 142 e 220; Torraca ecc., *Storia dell' Università di Napoli*, Ricciardi 1924, 32-43.

dium, come fa supporre la sua carica di giustiziere. L' amore, dunque, della coltura e, forse, più il desiderio di ascoltare la parola del genio meraviglioso di Scoto, lo faceva ritornare discepolo nel glorioso Studio parigino, dove echeggiava ancora la voce solenne e potente di Tommaso d' Aquino e di Bonaventura da Bagnorea, e dove doveva spandere anche lui la luce del suo insegnamento ed essere uno dei migliori interpreti della dottrina, del pensiero del suo venerato Maestro, il quale trovava la sua morte a Colonia, dove, secondo una antica tradizione, si era recato per volere dei Superiori, a difendere, in quella Università, la sua tesi più geniale: l' immacolato concepimento di Maria (1).

Il Caracciolo fu, dunque, discepolo, uditore di Scoto all' Università di Parigi. La tradizione francescana è unanime e costante su ciò, e registra pure il Caracciolo fra i Dottori dell' Università di Parigi, chiamandolo « *Doctor Collectivus* (2). Il Cucaro, a proposito del giuramento che emettevano i Dottori di Parigi di osservare pur quello di festeggiare la concezione immacolata di Maria, riporta le seguenti parole del Caracciolo, le quali sono la più splendida testimonianza dell' insegnamento del Caracciolo nello Studio parigino: *Propter quod ego idem Landulphus ipsorum* [*Lectorum*] *sequens vestigia, et quia* **iuratus Universitati Parisiensi,** *ipsius Statuta servare cupiens, huius Sacrae Conceptionis festum devote festivare cupio* etc. (3). Fra i moderni il De Wulf (4) afferma che il Caracciolo insegnò a Parigi. Per quanto tempo sia rimasto ad insegnare a Parigi non consta. E' certo che nel 1327 fu preconizzato Vescovo di Castellammare di Stabia dalla quale fu trasferito all' Arcivescovado di Amalfi, e prima fu ancora Provinciale della Provincia di Terra di Lavoro (5). Gli storici francescani lo ricordano con

---

(1) Wadding, *Annales*, ad an. 1308, nn. 13-14 (VI, 49).

(2) Wadding, *Annales*, ad an. 1326, n. 11 (VII, 58). - Nel *Chartularium Univers. Paris.* non figura tra i Professori dell' Università; si parla invece di un tal *Franciscus Caracciolus de Neapoli*, Magister et Cancellarius Universitatis, II, 137, 146, 147, 148, 170. E' da notare che il *Chartularium* — a confessione di tutti — non registra tanti altri nomi di Professori.

(3) Nell'*Elucidarius* etc. Di questo trattato del Cucaro parleremo nel capitolo seguente.

(4) *Op. c.*, II, 194. Cf. pure Hurter, *op. c.*, II, 623, n. 320.

(5) Bartholomaeus Pisanus, *De Conformitate vitae Beati Francisci ad vitam Domini Iesu, Quaracchi 1912,* Conf. VIII, par. 2, e conf. XI, par. 2, in *Analecta Franc.*, IV, 339; *Archiv. Amalphitanum,* An. 1331-1355; Eubel, *Hierarchia catholica medii evi,* Monasterii 1898, I, 84 e 487; Wadding, *op. c.*, ad an. 1326 n. 11 (VII, 58); Hurter, *op. c.*, II, 623.

entusiasmo, ed hanno per lui parole di lode, principalmente per essere stato un *fedelissimo* e *autorevolissimo* discepolo ed espositore di Scoto. Pietro di Candia (1340) — che il De Wulf chiama una delle personalità più significative profilantesi con un vivo rilievo (1) — professore all' Università di Parigi dal 1378, eletto poi papa col nome di Alessandro V (1409-1410), scrive di Landolfo Caracciolo: *Cuius doctrina... est doctrina Doctoris Subtilis* (2). Il P. Mariano da Firenze testimonia: « *Landulphus de Neapolim Doctor collectivus appellatur* (3) » ed enumera le sue opere. Il P. Alva ne' suoi *Monumenta antiqua seraphica*, riportando in principio della sua opera la serie degli autori i cui scritti sono ristampati da lui nel volume, al n. I. fa menzione del Caracciolo chiamandolo « *Auctor classicus et discipulus Scoti* » (4). Il Cucaro nel suo *Elucidarius* etc. cita il Caracciolo per ben 59 volte, chiamandolo *Dottore celebre e dottissimo* nominato fra lo Scoto e l' Aureolo Dottore dell' Università di Parigi (5). Lui stesso si chiama spesso discepolo e seguace di Scoto e della sua dottrina. Così nel suo commento al terzo libro delle Sentenze (6) nella questione: *Utrum Verbum assumpsit naturam humanam aliquo ordine,* in fine scrive: « Ad cuius evidentiam sciendum Philosophum et Doctorem Subtilem, *quem ut plurimum sequimur*, permanentia ut sic non mensuratur tempore ».

Molte opere avrebbe scritto il Caracciolo secondo gli storici e secondo le citazioni che di queste opere fanno gli altri scrittori sia nostrani che estranei all'Ordine; ma di queste opere disgraziatamente non ne possediamo che pochissime; di molte non conosciamo che il solo titolo, o qualche squarcio sparso qua e là negli altri scrittori.

Così è certo che scrisse un trattato intitolato *De Conceptione Virginis*, del quale pagine intere sono riportate nel citato *Elucidarius Virginis* del Cucaro. Gabriele Zerbio cita nella sua

---

(1) *Op. c.*, II, 183.

(2) Cf. Card. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* etc., Münster in West. 1925, 70.

(3) *Compendium Chronicarum Fratrum Minorum,* in *A. F. H.*, III, 295, ad an. 1334.

(4) *Monumenta antiqua Seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae,* Lovanii 1666, 535 - 993.

(5) *Op. c.*

(6) *Ms. VII C. 49* della Biblioteca Nazionale di Napoli.

Metafisica elaborata nel 1480 un' altra opera del Caracciolo — che chiama *imitatore di Scoto*: *Quaestiones in metaphysicam,* opera citata anche da Matteo Acquario — domenicano nel libro VII della sua Opera di pari titolo » (Dilucitazione XIII e XIV).

La sua opera più importante è quella sui libri delle Sentenze, che, secondo il dottissimo Cardinale Erhle, si trova manoscritta nelle seguenti Biblioteche:

1) *Napoli*, Bibl. Naz. Mss. 7, C. 49, membran. 14-15 sec., Folio, 43 fol.. *In librum 3^um^* (incompleto) (1).

2) *Erlangen*, Bibliot. Univ., Mss. 338, membran. 14 sec., Folio, 148 fol.: contiene il comm. al 1. 3. e 4 libr. delle Sentenze.

3) *Basilea*, Bibliot. Univ., Mss. B. V. 25.

4) *Cambridge*, Goville and Caius College, Mss. 326 (526), membran. 15 sec., 115 fol.: contiene il comm. del 2 lib. delle Sentenze.

5) *Cracovia*, Bibliot. Univ., Mss. 1276, membran. sec. 14, Folio, 146 fol.: contiene fogl. 42 - 109 il comm. al 4. libro delle Sentenze, con la questione fol. 45: *Utrum theologia sit scientia,* che appartiene al Prologo delle Sentenze.

Ivi, Mss. 1391, membran. sec. 14, Folio: contiene il Comm. al 4. lib. delle Sent. *cum quaestionibus de Malo S. Thomae.*

6) *Oxford*, Magdlen College, Mss. 9, membran. Sec. 15, Folio, 117 fol.: contiene il Com. in 1^um^ libr.

7) *Firenze*, Bibl. Naz., Conventi soppressi, Mss. 640, B. 5: contiene il Comment. in 1^um^ libr.; Mss. 642 B. 7 e Mss. 643 G. 1: contiene il Comment. in 4^um^ libr.

Ivi, Mss. 641, A. 3, membran. sec. 14, Folio: contiene il Comment. in 2^um^ libr.

8) *Milano*, Ambrosiana, Mss. I. 151, inf. 2: contiene il Comment. in 3^um^ e in 4^um^ libr. (2).

Il volume de' *Commentaria* sul primo delle Sent. fu dato

---

(1) Noi abbiamo avuto tra le mani questo manoscritto. Come giustamente osserva il Card. Ehrle, esso è incompleto. Il che è dichiarato alla fine con queste parole: *Tertius Landulphi sup. lib. Sent. incompletus,* e lo stesso è dichiarato nella prima pagina per ben tre volte, con diverse calligrafie. La calligrafia varia nelle ultime pagine, è più grande nella I. parte, più piccola nella II. Anche le membrane non sono uguali in quanto al colore: variano tra il bianco e il giallognolo.

(2) Cf. Card. Erhle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* etc., 260-261.

alle stampe dal Minorita Ugone in una edizione in folio, che Giovanni di S. Antonio (1) attesta di aver visto nella Biblioteca di Siviglia.

Il Toppi (2) dice di aver letto nella Biblioteca di S. Lorenzo in Napoli un volume a stampa, nella cui fine leggevasi : *Explicit tabula quaestionum super secundum librum Sententiarum secundum Landulphum de Neapoli Sacrae Theologiae Doctorem de Ordine Fratrum Minorum* ». Noi, per quante ricerche avessimo fatte nelle Biblioteche di Napoli, non abbiamo potuto rintracciare questo volume. L' Hurter (3) afferma che fu stampato a Napoli nel 1637 in 4 il solo *Commentarium in 2 libr. Sent.* Anche questo volume è sfuggito alle nostre ricerche.

3. Il P. Mariano di Firenze (4) sintetizza l' attività scientifica del Caracciolo con queste parole : *Scripsit* **luculenter** *super 4 libros Sententiarum. Item super quatuor Evangelistas et super epistolam ad Hebraeos et super Zachariam et multa quodlibeta* ». E prima di lui Bartolomeo da Pisa : « De Neapoli fuit Magister Landulfus (ex nobilissima *Caraccioli* familia magnus praedicator ad populum et clerum, qui postillam pulcherrimam incoepit super omnia Evangelia et super epistolam ad Hebraeos et super Zachariam et multos sermones scholasticos et collationes fecit. Scripsit multum luculenter super quatuor ll. sententiarum vestigia sequendo Scoti ipsum in omnibus declarando » (5). Sia il Pisano come il Mariano ci fanno conoscere come il Caracciolo fu anche un predicatore di grido, eloquente, e citano le sue opere predicabili, delle quali esistono i seguenti manoscritti, secondo le indicazioni del sullodato Card. Erhle : 1) *Cracovia*, Mss. 1295, cartac. sec. XV, Folio, 373 fol. : contiene secondo il catalogo stampato fol. 294 - 308 : « *Incipit ars sermocinandi per Magistrum Landulfum ord. fratrum Min. compilata.*

2) *Montecassino*, Mss. G. 376 (411), membran. sec. XIV, Folio : contiene, secondo una mano di età posteriore, *Sermones magistri Landulphi Carazoli ord. Min.*

Altre concioni contiene Clm. 8872, cart. sec. XIV, Folio,

(1) *Bibliotheca Universa Franciscana* Madrid 1732-1733, II.
(2) *Op. c.*, 185.
(3) *Op. c.*, II, 624-625, n. 320.
(4) *Op. c.*
(5) *Conf., l. c.*, VIII, par. 2.

188 fol. 1-88, 136-138, 148-170. Fol. 1, 3, 5, 16, 32 etc. indica un' altra mano del 14-15 sec.: *Sermo magistri Landulfi* » (1).

L' Hurter (2) dà come stampati a Napoli (1637 in 4) i *Commentaria moralia in 4 Evangelia*. Noi non l' abbiamo potuto trovare. Oratore eloquente, il Caracciolo ha dato una forma brillante al suo pensiero, benchè profondo e sottile, secondo la qualifica che ne fa il Pisano. Rendeva così simpatica la dottrina del grande Maestro Scoto, e indicava così il metodo che avrebbero tenuto nei secoli gli altri scotisti meridionali e che forma la loro caratteristica e la loro gloria, metodo cioè fatto di chiarezza, di profondità e di eleganza geniale.

Il valore del Caracciolo l' hanno riconosciuto quasi tutti gli scotisti posteriori, i quali spesso ricorrono a lui e invocano la sua autorità con quella di Francesco Mairone, di Pietro di Candia ecc. ad avvalorare le loro opinioni, come avremo occasione di notare nel corso di questo nostro Saggio. Anche S. Bernardino da Siena lo cita sovente ne' suoi Sermoni (3).

Benchè fervente scotista, qualche volta si allontana dal Maestro e si avvicina a Matteo d' Acquasparta e a Guglielmo di Ware. Nel suo *Comm. sul terzo libro della Sent.* (Mss. F. C. 49 della Bibl. nazionale di Napoli) abbiamo letto la tesi capitale di Scoto sul motivo primario della incarnazione del Verbo (pp. 19-22 secondo la moderna enumerazione). Difende calorosamente la tesi del Maestro, però l' impostazione della quistione è diversa: *Utrum si homo non peccasset Dei filius fuisset incarnatus*. E' la impostazione di Matteo d' Acquasparta. L' argomentazione più o meno è quella di Scoto, che difende dagli attacchi degli avversarii rispondendo trionfalmente a tutte le loro obiezioni. Le obiezioni tolte dalla Scrittura le risolve con un' unica soluzione generale, dicendo che i testi parlano *de facto*, considerano cioè la incarnazione nell' ordine storico « Ad septimam partem — egli scrive (p. 23 v.) — ubi loquitur Apost. *de facto* quod misit Deus filium suum ut nos redimeret ; si autem fuisset interrogatus Apostolus utrum, stante homine, hoc factum fuisset, assignaret aliam ralionem ».

---

(1) *Op. c.*

(2) *Op. c.*

(3) Longpré, *op. c.*, 6, nota 3.

Così, parlando del fine della incarnazione, cioè perchè si sarebbe incarnato il Cristo, anche non peccando l' uomo (stante homine) osserva: « Ad quintum dico quod Dei filius assumpsisset nostram naturam non ad necessitatem, sed ad *dignitatem*, non ad *dignificandum seipsum, sed ad dignificandam naturam humanam* » (1). Si sente in questo un po' l'influsso di Acquasparta.

Il Caracciolo — che il Toppi chiama per antonomasia il *cavaliere napoletano* (2) — è stato uno dei più strenui difensori dell' immacolato concepimento di Maria, e dobbiamo a lui la prima e più autorevole testimonianza in favore dell' autenticità della disputa di Scoto all' Università di Parigi sul grande privilegio mariano, testimonianza serbataci intatta nell' *Elucidarius* del Cucaro e difesa brillantemente dal P. Agostino Molini nella sua traduzione dell' opera del P. Pietro Pauwels: *I Francescani e l' immacolato concepimento di Maria* (3). Su questo privilegio mariano — come abbiamo già notato — il Caracciolo scrisse un trattato *De Conceptione Virginis*, e ne parla a lungo anche nel cit. Commento sul III libro delle Sentenze del manoscritto 7. C. 49 incominciando dalla p. 31r.

---

(1) *Ivi.*

(2) Così è chiamato nel diploma di Carlo d' Angiò, riportato dall' Origlia, *op. c.*, I, 142.

(3) Trad. libera dal francese, Roma 1904, Appendice V, 305-314. - La testimonianza in parola è la seguente, trascritta da noi fedelmente dal Cucaro: « *Qui etiam Landulphus* [in tractatu de conceptione Virginis] dicit quod Dominus Jesus Christus Scotum doctorem eximium ordinis minorum parisiis destinavit ubi *apostolico* iussu fuit facta publica disputatio de huiusmodi conceptione virginis, qui quidem Scotus confutatis rationibus et argumentis adversariorum ita conceptionem virginis et innocentiam defensavit quod adversarii omnes obmuscentes defecere in disputando. Scotus vero doctor Subtilis propter quod appellatus letus ad propria se recepit ». Citiamo dall' edizione del 1507 fatta in Napoli (nn.), pp. 210r., c. II.

Il Cucaro parla della disputa parigina anche a pag. 66r.: « Ioannes Scotus in prima lectura Oxoniensi libro tertio distinctione tertia, ac etiam in secunda eandem conclusionem (cioè l' immacolato concepimento di Maria) tenet, adducens sublimes rationes et determinans virginem fuisse conceptam sine peccato originali. Et *quadam vice* ipso parisiis existente, propositaque illa quaestione in universitate, pro maiori parte omnes concludebant virginem conceptam cum originali. Scotus autem hec audiens accinctus gladio spiritus santi omnia eorum dicta recitat. Et addit multas subtiles rationes in eorum oppositum; quibus omnes stupefacti de cetero voluerunt quod vocaretur doctor subtilis et ob sui reverentiam fuit determinata solemniter illa quaestio coram tota parisiensi universitate, scilicet quod beata virgo fuit concepta absque peccato originali, et obligavit se tota universitas celebrare annuatim festum conceptionis, et episcopus parisiensis tenetur interesse vesperis et misse, et ipse facit offitium et unus magistrorum facit sermonem et hoc in conventu praedicatorum, quandocumque festum venerit in dominica; in omnibus aliis diebus fit in conventu minorum. Ideo bene dicit Virgo: Qui me elucidant vitam aeternam habebunt ».

4. Non è inverosimile pensare che il Caracciolo abbia fatto conoscere Scoto nello *Studium* di Napoli, dopo il suo ritorno da Parigi; e deve quindi attribuirsi a lui la fondazione della Cattedra scotistica nella illustre Università partenopea, come vedremo in un capitolo a parte. Se prima di recarsi a Parigi per seguire le lezioni di Scoto era una potenza di primaria importanza nello *Studium* napoletano, fino a coprire in essa — per lunghi anni — la delicatissima carica di *giustiziere*, molto più dovette essere influente al suo ritorno, preceduto dalla meritata fama di Dottore dell' Università parigina, con l' anima e con la mente piene del grande pensatore francescano Scoto, è logico pensare ch' egli si adoperasse a tutt' uomo a far conoscere la dottrina del suo venerato Maestro. Poi, è risaputo da tutti che, sotto il governo Angioino, i francescani dominavano e s' imponevano; ed è storicamente certo che il Caracciolo nel governo angioino occupò la carica nobilissima e importantissima — essendo Arcivescovo di Amalfi — di Luogotenente e Pronotario del Regno di Sicilia, come, prima di recarsi Parigi, fu destinato alla custodia del litorale di Amalfi per le scorrerie dei Siculi - Aragonesi (1).

Col Caracciolo Napoli diventa il centro principale dello scotismo nel mezzogiorno d' Italia: lo scotismo divenne — mercè il suo influsso e la sua autorità — una passione potente, che mai più si spense, nel corso de' secoli, nell' anima meridionale.

L' illustre scotista moriva nel 1351 nella sua sede arcivescovile di Amalfi, che illustrò non solo col suo sapere, ma ancora con le sue virtù e col suo fecondo apostolato di bene (2), realizzando il motto francescano: *Lucet et ardet.*

---

(1) Nei Registri Angioini pubblicati dal sullodato Minieri-Riccio (Reg. 1343 G. f. 140, 141) troviamo scritto: « Ludovicus et Ioanna Reges etc. Iacobo de Galberto de Marsilio Consiliario familiari confirmato concessionis Castri seu ville Sancti Andreoli, quam ei concedimus ante reditum in Regnum de partibus Provincie ». Datum Neapoli per venerabilem Patrem fratrem Landulphum Sacre Theologie doctorem Archiepiscopum Amalphitanum *logothetam* et *pronotarium Regni Sicilie,* anno 1349, die 3 aprilis 2 Indictionis Regnorum nostrorum Regis anno primo, nostrorum, vero Regine anno septimo ». Ved. Minieri-Riccio, *Notizie storiche tratte da 62 Registri Angioini dell' Archivio di Stato di Napoli,* Napoli, Rinaldi 1877, 2. Nei medesimi registri vien ricordato fra i Consiglieri famigliari della Casa d' Angiò, 56.

(2) Sull' attività episcopale del Caracciolo cf. Ughelli, *op. c.*; *Archivum Amalph., l. c.*; Eubel, *op. c.*, Wadding, *Annales,* ad an. 1331, n. 6 (VII, 119).

*
* *

5. Mentre Landolfo Caracciolo faceva conoscere Scoto a Napoli, **Pietro di Tonnaparte di Aquila,** chiamato per antonomasia *Scotello*, lo faceva conoscere negli Abruzzi, facendo degli Abruzzi un altro centro di scotismo (1). Non sono concordi gli storici se lo *Scotello* sia stato anche lui, come il Caracciolo, uditore di Scoto; ma certo studiò a Parigi, e quindi bevve alle pure fonti, alla sorgente vera lo scotismo. Da tutti viene riconosciuto come uno de' migliori interpreti e uno de' discepoli spirituali più fedeli di Scoto; onde, nell'edizione di Venezia del suo *Commento sul IV libro delle Sentenze* (1501), giustamente si canta di lui:

« Si tibi corde sedet et excelsas noscere causas
« Si tibi corde tuo pagina sacra sedet,
« Si vis Subtilis apices decerpere Scoti
« Hoc aquilae Petri solvito dives opus ».

Il suo valore di scotista fu riconosciuto anche durante la sua vita. Nel Capitolo Generale di Assisi (1334) fu scelto dal R.mo P Generale esaminatore — con quattro altri — dell'opera di Guglielmo Rubion — uditore anche lui di Scoto (2) sul IV libro delle Sentenze, opera che venne poi stampata a Parigi nel 1517-18 (3).

La sua opera monumentale è il *Commento ai quattro libri delle Sentenze*, dove sintetizza mirabilmente la dottrina di Scoto, con le stesse parole del Maestro, per cui lui stesso ha creduto d'intitolarlo *Scotello*, opera che terminò di scrivere nel 1334. Il valore di quest'opera è indiscutibile: basti dire che, in un solo secolo (1501-1600), furono fatte di essa 6 edizioni. La prima edizione fu fatta a Spira pei tipi di Drach (4), seguita subito dalla seconda edizione fatta a Venezia nel 1501 pei tipi di Simone del Lucre. Il Card. Sarnano — Conventuale e pubblico

(1) Wadding, *Annales*, ad 1328, n. 35 (VII, 306).
(2) De Wulf, *op. c.*, II, 194.
(3) Sbaralea, *Scriptores* etc., II, 322.
(4) Non porta la data dell'anno in cui fu stampato; probabilmente comparve verso il 1485. Cf. Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 1324; citato dallo Sbaralea, II, 328; Hurter, *l. c.*, II, 624, n. 360 la fa risalire al 1480.

professore di filosofia — ne curò un' altra edizione da lui riveduta e corretta, corredata da un indice da Guidone Bartolucci, francescano (c. 1610) e che vide la luce a Venezia nel 1584 pei tipi di Girolamo Zenario, ripubblicata un anno dopo dagli scienziati parigini, con delle postille o note marginali, ampliata e corredata di nuovi indici. Nel 1680 fu fatta l' ultima edizione a Venezia.

Il P. Cipriano Paolini bene ha fatto a curarne una nuova edizione, facendo osservare giustamente nella Prefazione: « Quas (doctrinas) Petrus ille *instar Aquilae* in excelsis volitans, brevitate qua potuit, gavisus est coniunxisse, ut par esset Horatiano praecepto: *quidquid praecipies esto brevis ut cito dicta percipiant animi dociles, teneantque fideles.* Profecto, brevitatem amans, resolutam expeditamque *claritatem* amplectitur et utramque summe commiscuit utilitati. Non hic sunt torvae verborum ambages, non obscuritas fastidii plena » (1).

Per intender bene il pensiero di Scoto è utilissima la lettura del Commento dello Scotello. Noi l' abbiamo letto con grande gaudio intellettuale, pensando ch' esso meriterebbe di esser letto e consultato nelle scuole, nella sicurezza profonda che riuscirebbe proficuo a studenti e professori.

L' opera è divisa in quattro parti: nella prima tratta di Dio in se sussistente, operante e producente, e difende il Maestro Pietro Lombardo dalle accuse di eretico mossegli dall'Abate Gioacchino; nella seconda parte tratta di Dio producente, moderante e ordinante le creature secondo l' ordine di natura; nella terza parte parla della incarnazione e redenzione, e quivi apertamente sostiene la dottrina dell' immacolato concepimento e del motivo primario della incarnazione secondo il pensiero di Scoto; nella quarta parte infine tratta de' Sacramenti. La dimostrazione procede sempre chiara, concisa, serrata. Gli avversarii ordinariamente sono trattati con garbo, con signorilità e bontà francescana. P. Mariano da Firenze, parlando di quest' opera, scrisse: « Petrus de Aquila, qui Scotellus nominatur, scripsit *egregie* super quatuor libros Sententiarum » (2). Quell' avverbio

(1) L' edizione è in 4 volumi in 16: i primi tre comparvero a Recco nel 1907, per i tipi di Nicolosio, il quarto a Levanto, Tip. dell' Immacolata nel 1909.

(2) *L. c.*, in *A. F. H.*, III, 1910, 295.

egregie dice tutta la mirabile perfezione dell'opera di Scotello. Bartolomeo da Pisa già osservava: « Frater Petrus de Aquila, doctor in theologia, opus quod Scotellum dicitur edidit, ac aliam lecturam super Sententias peregit *multum pulchram* » (1).

6. Generalmente lo Scotello nelle tesi conserva le posizioni del Maestro, che chiama sovente « Doctor noster » (2); ma alle volte, però, ricorre ancora all'autorità degli altri maestri francescani. Così, per es., nelle due tesi principali della teologia scotiana: l'immacolato concepimento di Maria e il motivo primario della incarnazione, conserva, in massima, le posizioni difensive di Scoto, le simplicizza e le chiarisce. Nella prima quistione anche lui, come Scoto, parte dal principio che il Figlio deve conferire alla madre tutto l'onore possibile; ora è possibile conferire alla Madre, nel primo istante della sua concezione, la pienezza della grazia, com'è possibile farle incorrere il peccato. Ammette con Scoto che se Dio ha preservato la Vergine dal peccato attuale, molto più la preservò dal peccato originale per il quale Cristo venne principalmente quaggiù e s'incarnava. Ed osserva col Maestro che ciò non si oppone alla universalità del peccato originale e a quella della redenzione di Cristo, perchè Maria avrebbe contratto il peccato originale, se non ne fosse stata preservata, in vista dei meriti di Cristo.

Alle prove e alle osservazioni del Maestro aggiunge quella dedotta dal commento alle parole di Cristo: *Inter natos mulierum etc.*, facendo osservare che quel testo non può comprendere la Vergine, perchè essa realmente è più grande di Giovanni il Battista (3).

Nella II[a] quistione si allontana da Scoto nella impostazione del tema avvicinandosi ad Alessandro d'Ales, a Matteo d'Acquasparta, a S. Bonaventura e al sullodato Caracciolo, i quali ri-

---

(1) *L. c.*, in *Anal. Franc.*, IV, 339.

(2) Così per es. lo chiama nella quistione sulla distinzione fra gli attributi divini, che amiamo riportare qui in nota per la precisione e chiarezza con cui applica in essa la celebre distinzione formale: « *Alia est opinio* — egli scrive — *verior quam sequor quod inter attributa divina est aliqua non identitas sive distinctio ex natura rei, circumscripto omni opere et actu intellectus, et potest ista distinctio vocari modalis vel formalis; non tamen intelligo istam distinctionem per positionem sed per abnegationem, in quantum hoc formaliter non est illud.* **Ideo Doctor noster** dicit quod *melius est uti illa negativa non idem quam distinctum* ». *Sent.* I, d. VIII, q. IV, ed. Paolini, vol. I, 169.

(3) III *Sent.*, d. III, q. I, ed. Paolini, vol. III, 33 e sg.

guardano il problema *ipoteticamente* piuttosto che *in facto esse*, come lo considera Scoto; però, nell'argomentazione segue l'argomentazione del Maestro, corroborandola con nuove e geniali riflessioni arieggianti l'argomentazione del Caracciolo. Così ritiene con Scoto che il *Summum bonum*, cioè l'incarnazione non può essere *un bene occasionato*. Ad avvalorare la sua tesi invoca la testimonianza de' Padri e Dottori, come quella di S. Bernardo e di S. Agostino, secondo i quali il Verbo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato; e si sarebbe incarnato per rendere perfettamente beato l'uomo così nell'anima come nel corpo, e sarebbe stato medico dell'umanità *non tollens infirmitatem, sed* **praeservans** *ab infirmitate et largiens perfectam felicitatem*. Fa osservare che bisogna distinguere tra la *sostanza* della incarnazione in se e il *fine* della incarnazione. Riguardata nella sua sostanza, in se stessa, la incarnazione sarebbe avvenuta, anche se Adamo non avesse peccato, benchè Cristo non sarebbe venuto come redentore. In quanto al *fatto* della incarnazione — egli dice — bisogna stare a' detti dei Santi, e questi hanno detto che Dio si sarebbe incarnato indipendentemente dal peccato di Adamo; e intanto ha scelto questo mezzo per redimere l'uomo *ut magis alliceret hominem ad sui amorem; sed magis allicebatur ad sui amorem si fuisset assumptus in statu innocentiae*. Qui si sente l'influsso di Matteo d'Acquasparta. Esula dalla sua trattazione il concetto di Scoto *Cristo centro dell'universo,* intravveduto anche da S. Bonaventura (1).

7. Conobbe lo Scotello Landolfo Caracciolo? È probabile. È certo che lo Scotello fu Cappellano di Giovanna I, regina di Sicilia, dalla quale nel 1347 fu proposto Vescovo di S. Angelo dei Lombardi, donde nel 1347 fu trasferito alla Chiesa di Trivento, dove morì probabilmente ai primi di novembre del 1361 (2). È certo, quindi, che è vissuto, per un periodo di tempo, a Napoli, proprio quando il Caracciolo occupava la carica di Luogotenente e Protonotario del Regno, come abbiamo notato.

---

(1) *Ivi*, d. III, q. I, ed. Paolini, vol. III, 20.

(2) Minieri - Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, 1884, 271; Sbaralea, *op. c.*, II, 322; Wadding, *Annales*, ad an. 1343, n. 35 (VII, 306); Hurter, *op. c.*, II, 624, n. 320, il quale ultimo lo dice morto nel 1370; Eubel, *op. c.*, I, 89, 522.

È anche probabile che abbia insegnato nello Studio napoletano, benchè gli antichi storici non ne facciano menzione; come, del resto, tacciono ancora quasi di tutti i Professori che insegnarono a Napoli in questo periodo. Chi meglio de' due grandi geni poteva rappresentare a Napoli, nel campo dell'insegnamento, nella gara con i tomisti, nel fervore degli studi, l'Ordine francescano e il suo illustre figlio Scoto, divenuto ormai il Maestro, il « *Doctor noster* », il duce della scuola del figli del Poverello d'Assisi?

Introdotto ed affermatosi a Napoli, mercè il valore indiscutibile di questi due geni superiori, Landolfo Caracciolo e Pietro d'Aquila, lo Scotismo non poteva non far proseliti nel mezzogiorno d' Italia e vigoreggiare sino a diventare albero gigantesco nel corso de' secoli, creando una lunga falange di pensatori e di scrittori, i quali occupano un posto non secondario, come numero e come autorità, nella storia del pensiero scotista nell'Ordine francescano.

8. Contemporaneo o quasi a questi due grandi luminari fu il famoso Card. Rossi Leonardo di Giffoni in quel di Principato (1), già Ministro Generale dei Frati Minori, eletto al Capitolo di Tolosa nel 1373. Vissuto nel periodo turbinoso dell'infausto scisma d'Occidente e del così detto esilio di Babilonia, la leggenda si è intessuta intorno al suo capo venerando. Nel 1378 gli sarebbe stato offerto il cappello cardinalizio da Urbano VI; ma per piacere alla Regina Giovanna — che seguiva il partito dell'antipapa Clemente VII — l'avrebbe rifiutato per accettare quello offertogli da Clemente; sedato lo scisma, riconobbe l'autorità di Urbano dal quale fu confermato Cardinale.

Il Mariano sembra accettare la leggenda con qualche piccola variante e con qualche altra circostanza un pò drammatica. Il Rossi — secondo lui — creato Cardinale da Urbano VI, rifiutò l'offerta del Cardinalato, ed accettò invece quella di Clemente, per cui Urbano, indignato, immediatamente lo dichiarò

---

(1) Fr. Mariano da Firenze lo dice di Terra di Lavoro. Cf. *l. c.*, in *A. F. H.*, III, 1910, 307.

deposto e, in suo luogo, creò Cardinale Fr. Lodovico da Venezia, Vicario dell'Ordine (1).

I Padri di Quaracchi invece, in una nota all'opera del Mariano, fondandosi sull' Eubel, affermano che il Rossi fu creato cardinale solo da Clemente VII (2).

Comunque, egli fu un grande Maestro: *Magister magnus* lo chiama il Mariano. Scrisse sui *quattro libri delle Sentenze*, secondo lo stesso Cronista, una notevole *Somma*, un grande volume sul *Cantico dei Cantici* diviso in 154 Cantici « *idest sententias unde et multa continet misteria* ». Scrisse pure un *Tractatus de modo extinguendi schismatis Pontificis*, molti *Sermones de Sanctis, de tempore et Beata Maria Virgine* (3).

Nei suoi sermoni sulla Vergine difende la tesi, ormai cara all'anima francescana, dell' immacolato concepimento di Maria, come attesta S. Antonino nel terzo volume delle *Istorie* ecc, (4).

Il Rossi fu uno dei tre Cardinali ai quali Clemente VII affidò l'esame della censura inflitta dall'Università di Parigi contro la tesi del domenicano Giovanni da Montesono, il quale negava la concezione immacolata di Maria, dichiarando essere contraria alla fede la sentenza affermativa. Fu in quella circostanza solenne che il grande francescano perorò con ardore e con competenza la tesi del Maestro Duns Scoto, sì che fu confermata la sentenza emessa dalla suddetta Università obbligando il Montesono a comparire dinanzi alla Santa Sede, cosa che non fece, nonostante tutte le intimazioni canoniche, per cui fu dichiarato contumace e scomunicato, ritirandosi in Aragona, sua patria (5).

---

(1) *Op. c.*, *A. F. H.*, III, 1910, p. 700. — L'Holzapfel, *op. c.*, 77-78, sembra inclinare alla relazione del Mariano. Differisce solo in questo che — secondo lui — Urbano VI, indignato, avrebbe deposto il Rossi dalla carica di Generale, non già di Cardinale.

(2) Cf. *A. F. H.*, III, 1910, 700, not. 5.

(3) Cf. Sbaralea, *op. c.*, II, 172-173.

(4) Tit. 24, c. 8, parag. 2, 773.

(5) Pauwels-Molini, *l. c.*, p. 108; Denifle, O. P. - Chatelain, *Chartularium*, III, 506; n. 1567; *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* in *Anal. franc.*, III, 574; Toppi, *op. c.*, 187; Tafuri Giov. Berardino, *Istoria degli Scrittori fioriti nel Regno di Napoli*, Napoli 1715, Tom. III, parte II, 183.

CAPITOLO II.

Lo "Scotismo„ nell'Italia meridionale nel primo periodo della Rinascenza

1. *La Scolastica e la Rinascenza* — 2. *La Rinascenza nell'Italia meridionale e lo Scotismo.* — 3. *Oratori Scotisti nel Meridionale: a) S. Giacomo della Marca.* — *b)* 4. *S. Giovanni da Capistrano.* — *c)* 5. *Roberto Caracciolo da Lecce.* — 6. *Antonio da Bitonto* — 7. *Antonio Cucaro.*

1. Il quattrocento, nel mezzogiorno d'Italia, come in genere altrove, fu poco favorevole al movimento scotista, cosa del resto che si verificò per ogni movimento intellettuale che va sotto il nome di *Scolastica;* la quale toccava il suo apogeo, il culmine della sua perfezione nel secolo precedente e trovava in Scoto il suo ultimo e più illustre rappresentante. Il quattrocento è il periodo famoso della *Rinascenza,* che si affermò precisamente come un forte movimento antiscolastico, opponendo alla *speculazione* medievale l'erudizione nel culto del mondo classico, nella vivificazione del paganesimo nella sua vita, nella sua arte e nel suo pensiero, dimenticando o quasi quanto il Cristianesimo aveva saputo produrre di grande, di meraviglioso, nel giro di tredici secoli, così nel campo del pensiero,

come dell'arte e della scienza, della vita morale e civile de' popoli.

La ricerca de' codici più antichi nelle biblioteche impolverate appassionava più che la meditazione dei grandi problemi del mondo e della vita, di cui si occupò così efficacemente e vittoriosamente l'epoca medievale, divenuta oggetto di scherno e di disprezzo per gli spiriti superficiali e imbevuti di paganesimo.

D'altra parte, in questa epoca del quattrocento, mancarono — come osserva saggiamente il De Wulf (1) — le grandi menti e i grandi filosofi e pensatori capaci di continuare le tradizioni gloriose degli scolastici. « Il secolo XIII — dice il sullodato De Wulf — è un secolo di personalità; il XIV e il XV sono secoli di pensiero impersonale » (2).

Di qui la decadenza degli studi e delle Università, le quali facilitavano, da una parte, gli atti accademici, dall'altra permettevano che nelle loro aule entrassero maestri spinti, più che dall'amore dell'insegnamento, dal miraggio de' favori e de' benefici ecclesiastici ch'esse promettevano. E negli Ordini religiosi, ch'erano stati i grandi focolari del sapere e i veri centri d'irradiazione scientifica e culturale nell'età precedente, l'ardore degli studi si abbassava man mano che si rallentava il freno della disciplina. Nell'Ordine francescano, poi, le menti venivano distratte dalle ferventi ed aspre quistioni che si agitavano ancora intorno alla concezione della povertà e all'osservanza della regola in genere, quistioni che si prolungarono sino al 1517, quando le diverse tendenze si separarono e furono autorizzate a vivere secondo l'interpretazione che ciascuna dava all'ideale francescano, sotto la vigilanza della Chiesa. Durante il quattrocento, gli studî, in genere, furono negletti nell'Ordine francescano, specialmente dalla corrente così detta degli Osservanti, i quali non volevano frequentare i conventi di Studî sia perchè, dinanzi al loro spirito troppo rigido e scrupoloso, la disciplina lasciava a desiderare ed estingueva lo spirito di ora-

(1) De Wulf, *op. c.*, II, 155. - Sul rinascimento in Italia ha scritto bellissime pagine il Pastor (Lodovico) nella sua classica opera *Storia dei Papi della fine del Medioevo*, nuova versione ital., Roma 1910, I, *Introd.*, 3-58. L'illustre storico riconosce giustamente un duplice rinascimento considerato dal punto di vista religioso: pagano l'uno, cristiano l'altro.

(2) *L. c.*

zione contro il comando del Serafico Padre, sia per le noie e gli imbarazzi continui che davan loro i Conventuali (1).

2. Queste cause comuni che spiegano la decadenza della Scolastica, in genere, dovunque nel mezzogiorno d' Italia furono più potenti ed esercitarono un influsso più deleterio nel campo della cultura e della speculazione; giacchè, in nessun luogo, il movimento della così detta *rinascenza* fu più accentuato, e in nessun luogo la decadenza dell' Ordine francescano fu più profonda. Napoli diventava il focolare più ardente del rinascimento. Influì a ciò specialmente la fuga d' insigni greci da Costantinopoli occupata da' Turchi nel 1453. Essi furono bene accolti da Alfonso I, generoso protettore di lettere e di letterati. E fiorirono e insegnarono a Napoli il famoso Tropezunzio, il Crisolora († 1453), Lascari, e con essi Lorenzo Valla, Bartolomeo Facri, Antonio Beccadelli — detto il Panormita, perchè nato a Palermo, — Paride del Pozzo, il Pontano, e lo stesso Boccaccio (2). Nel mezzogiorno d' Italia l' orientamento dell' Ordine verso il Conventualismo fu davvero impressionante: esso ebbe un grande sviluppo per le molteplici donazioni fatte dagli Angioini ai Frati, come risulta dalle « Platee », che si conservano nel Grande Archivio di Stato di Napoli (3).

Nessuna meraviglia, dunque, se nel mezzogiorno d' Italia lo *scotismo,* nel quattrocento, segni un periodo di decadenza. Però, la voce di Scoto risuona solenne e imponente nella voce di grandi oratori, se tace ne' volumi *in folio* e ne' Commentarii poderosi, come nel secolo precedente; i quali oratori espongono e difendono, in molte circostanze, e nei centri più intellettuali e più importanti d' Italia, col fascino e lo splendore della loro eloquenza, le più belle tesi del venerato loro Maestro Scoto; dimostrando così come il grande pensatore francescano non si è perduto — come si suol far credere — fra le pure astrattezze

---

(1) Cf. P. Bertoni, *op.* c., 458 e seg.; Holzapfel, *op. c.*, 253 e sg., dove si riferisce che lo *Studio generale di Parigi* veniva paragonato all' Inferno!

(2) Domenico Martuscelli, Prefazione dell' opera *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli.* Cf. pure Vincenzo Laurenza, *Il Panormita a Napoli* - Memoria letta all'Accademia Pontaniana, in *Atti dell' Accademia Pontaniana,* XLII, Memoria 8, pp. 1-92, specialmente da p. 36.

(3) Cf. *Registri Angioini,* CVI, B. 16. — Sulle relazioni tra gli Angioini e i Francescani ha scritto belle pagine il P. Primaldo Coco nella sua opera « *I Francescani nel Salento* » vol. I, Lecce 1921, 33-35.

e le sottigliezze della metafisica e in una critica spietata, arcigna, implacabile di S. Tommaso e degli altri scrittori e pensatori che l'avevano preceduto nel cammino trionfale della scienza, ma insegnò pure verità di fede così dolci ad essere credute e così pratiche nell'orientamento della vita religiosa. Questi predicatori si chiamano *S. Giacomo della Marca, S. Giovanni da Capistrano, Fra Roberto Caracciolo da Lecce, Fra Antonio da Bitonto;* predicatori e scrittori nel medesimo tempo, avendo lasciato opere di grande valore dal punto di vista oratorio e dal punto di vista della cultura.

3. **S. Giacomo della Marca** faceva di Napoli e del napoletano la sua terra di elezione, il teatro principale delle sue gesta gloriose, e quivi depositava la sua spoglia mortale il 28 novembre del 1476. Dalla sua bocca di Santo Napoli sentiva esposta e difesa la verità dell'*immacolato concepimento di Maria* — il frutto più bello della speculazione di Scoto; e sotto il bel cielo di Napoli componeva pure i suoi « *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* » (1) e secondo P. Possevin S. J. anche l'opuscolo intitolato: « *Doctrina Scoti in tabula redacta* » (2). Il che dimostra che il grande e formidabile Santo marchigiano avrebbe mantenuta viva a Napoli la gloriosa tradizione della scuola scotista, anche in pieno quattrocento, nonostante l'entusiasmo folle della rinascenza classica, che affascinava le menti più illustri e più rappresentative. Gli scritti di Scoto sono fra i più preziosi che egli abbia raccolti nella sua biblioteca di Monteprandone, prima di recarsi a Napoli (3). Spesso si serve dell'autorità di Scoto per confermare le sue opinioni. Il suo trattato « *De Sanguine Christi* » si appoggia anche sulla dottrina di Scoto (4). Questo trattato ricorda la famosa lotta sostenuta dal grande apostolo con i Domenicani intorno all'ardua questione (questione che non sarà mai risolta) se la divi-

---

(1) Sbaralea, *op. c.*, II, 17.

(2) Lo Sbaralea *(l. c.)* l'attribuisce invece ad un certo Giacomo di Ascoli, che fioriva ai principi del secolo XIV.

(3) Cf. Crivellucci M., *I codici della Libreria di S. Giacomo della Marca*, Livorno 1889, 105-106.

(4) Cf. P. Minges, O. F. M., *Zum Wiederaufblühen des Skotismus*, in *Franziskanische Studien*, I, 1914, 137-164. — Per l'elenco delle opere di S. Giacomo della Marca cf. il sullodato Sbaraglia.

nità del Verbo fu unita, nel triduo della morte, anche al sangue sparso da Cristo sulla Croce, nella flagellazione e nella salita al Calvario, lotta che, dopo tre giorni di disputa alla presenza del Papa, provocò il celebre decreto di Pio II (1464), col quale si proibiva di più disputare intorno a siffatta questione, in attesa di una soluzione da parte della stessa S. Sede, soluzione che non si è più avuta e, forse, non si avrà mai, e proibiva di censurare sia l'opinione de' Domenicani che stava per l'affermativa, sia la sentenza de' Francescani che stava per la negativa, almeno per le piccole e poche gocce sparse durante la salita al Calvario e lasciate sugli strumenti della Passione. Questa lotta s'ingaggiava già circa il 1351 e poi si sopiva, come riferisce il Wadding (1).

4. Accanto alla figura luminosa del focoso apostolo marchigiano brilla quella del suo illustre contemporaneo **S. Giovanni da Capistrano,** anima eroica che ha legato indissolubilmente il suo nome all'epica vittoria riportata dai Cristiani contro i Turchi a Belgrado (6 agosto 1456), trasformandosi da povero frate in ardente condottiero di eserciti, dopo di aver predicato la Crociata contro gli stessi Turchi che da Costantinopoli minacciavano l'Ungheria, rinnovando le gesta gloriose di S. Bernardo e di Pier l'Eremita.

L'Ungheria conserva sempre fresca la memoria della sua predicazioue possente, come la conserva la nostra Italia, specie quella contro i Fraticelli, a ciò deputato da Papa Martino V, come vi fu deputato il sullodato S. Giacomo (2). Scotista nell'anima e nel pensiero, anche lui predica con ardore la verità dell'immacolato concepimento di Maria, e sul dolce mistero scrive un breve trattato — che cita egli stesso nelle sue opere — il cui autografo si conserva con gli altri suoi scritti nella biblioteca di Capistrano. Egli ha grande venerazione per Scoto e spesso lo cita nelle sue opere, come nel suo trattato. « *De Sanguine Christi* », che ricorda la lotta sostenuta da S. Giacomo

---

(1) *Annales,* ad a. 1426, n. 2, (X, 501); Marianus de Florentia, *Compendium Chronicarum* etc., in *A. F. H.* a. III, 707. Cf. Frassen, *Scotus Academicus,* 1901, vol. VII, 353; *Denzinger,* 609; Pastor, *op.* c., II, 187-189.

(2) Marianus de Florentia, *op.* c., in *A. F. H.,* a. III, 712.

della Marca, di cui abbiamo fatto cenno sopra. Nei suoi « *Sermoni* » chiama Duns Scoto *Doctor Fratrum Minorum* (1).

Nello « *Speculum clericorum* », « *De Papae et Concilii sive Ecclesiae auctoritate* (Venezia 1580) » accetta la teologia del Dottor Sottile sul sacramento dell' Ordine e sull' Episcopato, che l' Episcopato, cioè, è un ordine distinto dagli altri Ordini, anche dal Sacerdozio, non quidem *adaequate, sed inadaequate* (2). Fu tanta la venerazione che ebbe per la dottrina di Scoto da conservarne gelosamente gli scritti a suo uso personale. Il Cod. XLIV della biblioteca di Capistrano contiene dal foglio 92° - 138 b le *Quaestiones logicales edite a Fratre Iohanne Scoto ordinis minorum,* e porta al foglio I la nota autografa del Santo: « ad usum fratris Iohannis de Capistrano » (3).

5. **Fra Roberto da Lecce** è l' aquila de' predicatori del quattrocento (4). Gli storici contemporanei lo chiamano per antonomasia il *novello Paolo.* Il suo quaresimale in volgare (5) scritto per incarico di Ferdinando I d' Aragona, come si ricava dalla lettera dell' Autore al Re, che serve di prologo, termina infatti così: « Finisce el quadragesimale del *novello Paul* Fra Roberto facto ad complacentia de la Sacra Majestà del re Ferdinando, impresso in Venezia per Thomaso di Alessandria nel

---

(1) Cf. Sermones XLIV, Wratislaviae habiti A. D. MCCCCLIII, ad. Eug. Iacob in Ioannes von Capistrano, IV, Teil, Breslau 1911; Sermo XIX, pp. 73, 117; 50, 179, 182, 183, ecc.

(2) Cf. Frassen, *Scotus Academicus,* XII, Romae 1902, 59-70. L' opinione fu sostenuta prima da Durando (*In Sent.,* 4, 24, q. 6 n. 4), appoggiandosi sull' autorità dell' Areopagita. Scoto — osserva il Turmel, *Histoire de la Théologie positive, depuis l' origine jusqu' au Concile de Trente,* Paris 1904, 469 — diceva che questa opinione aveva le sue preferenze, procedendo unicamente per via di ragione teologica. Cf. *In 4.um Sent.,* d. 24, nn. 5-9.

(3) Cf. Chiappini, O. F. M., *Reliquie letterarie Capistranesi,* in *Bollettino della Regia Deputazione Abruzzese di Storia patria,* Serie II, a. IX, 1918-9, p. 51-125; Sbaralea, l. c., II, 48 e sg. dove è riportato l' elenco di tutte le opere dell' illustre francescano. Facciamo notare che S. Giovanni da Capistrano e S. Giacomo della Marca — dietro l' esempio di S. Bernardino da Siena — furono i grandi promotori e organizzatori degli studi in mezzo agli Osservanti, e assoldarono con la loro eloquenza ispirata molti studenti e maestri, i quali abbracciarono l' Ordine francescano e prepararono i grandi maestri e dottori del cinquecento. Cf. Holzapfel, *op.* c., 254-255.

(4) Nacque nel 1425 dalla famiglia dei Caraccioli del Losne (chiamata Svizzera) del ramo dei Signori di Arnesano o Caracciolo di Brindisi. Per la sua biografia Cf. Wadding, *Annales* ad an. 1454, nn. 24 e 25; 1449, n. 18; 1450, n. 7; 1452, n. 35; 1457, n. 22; 1425, nn. 54 e 59.

(5) È intitolato: *Specchio della fede cristiana in volgare.* Nuovamente ristampata e con diligenza corretto et Historiato, Venezia 1555. È questa edizione che noi abbiamo letta e consultata nella Biblioteca Nazionale di Napoli.

MCCCCLXXXV, adì VI julio: regnante lo inclite principe de Venezia Joanne Mozenico ».

« Tutti i contemporanei — scrive il Torraca con quella competenza che nessun può contestargli — anche gli umanisti, anche i malevoli concordano nel dargli somma lode come oratore. Se non altro, questa concordia di elogi avrebbe dovuto fare un pò riflettere, prima di sentenziare, gli scrittori di storia letteraria, i quali, nei sermoni del Leccese, come in quelli d' altri predicatori del secolo XV, non videro se non aridi trattati di scolastica e di teologia, pieni di citazioni; si scandalizzarono di trovarsi accoppiati S. Agostino e Virgilio, Giovanni Crisostomo e Giovenale, e ritennero tutta la loro innegabile efficacia pratica dovuta non a vera potenza oratoria, ma alle esclamazioni, alle descrizioni ridicole de' vizî, e principalmente alla santa vita di chi li pronunziava. Certamente nè il Caracciolo, nè Bernardino da Siena, nè altri si possono citare a modelli *artistici* di eloquenza; ma è stranissima pretenzione il chiedere loro appunto l' arte. Merito vero loro e grande fu il parlare alla buona, lo scendere a livello delle moltitudini per ammaestrarle, l' usare tono famigliare, comparazioni e considerazioni tratte dalla più umile realtà, ch' è pure la meglio nota. Così essi esercitarono azione, che in Italia, dopo il loro secolo, non ebbe riscontro, e quale non esercitarono -- è fuori di dubbio -- gli elegantissimi e noiosissimi Segneri e imitatori » (1).

Gli storici contemporanei parlano con stupore della potenza fascinatrice e della grande efficacia dell' eloquenza del frate leccese, delle mirabili conversioni operate mercè la sua dotta parola, la quale -- a quel che risulta dai suoi scritti, che non sono evidentemente se non semplici abbozzi di sermoni, che dovevano durare e duravano lungamente, sino a quattro ore -- per quanto assuma generalmente il tono del ragionamento pieno, semplice e come di conversazione amichevole, esce poi di bocca rapida, abbondante, in apostrofi, invettive, lamenti, sarcasmi (2). Onde le le moltitudini si accalcavano intorno al suo pulpito e tante

---

(1) Francesco Torraca, *Scritti critici*, in *Nuova Biblioteca di letteratura, storia ed arte*, Napoli, 1907, I, 276-7.

(2) Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Modena 1791, VI, p. 2. l. 3. c. 6, n. 6 e 7.

volte era costretto a parlare all' aperto. Lo stesso Frate Roberto, nella lettera dedicatoria del suo quaresimale in volgare ad Alfonso d' Aragona, fra le tante cose, accenna al suo uditorio di Napoli chiamandolo « moltitudine di uomini e donne, di Signori Principi e Baroni, di philosophi, di Dottori e maestri di Theologia, e di ogni altra gente ».

Giacomo Volterrano, nei suoi *Diarii*, i cui manoscritti si conservano nella *Biblioteca Vaticana*, attesta della predicazione del Leccese a Roma: « Die quarta quadragesimae, die decima septima martii, post Vesperas, Robertus Lyciensis ex Ordine Minorum, Aquinas Antistes, divini verbi *toto orbe celeberrimus Concionator,* praedicavit in Basilica S. Mariae Maioris. Sermoni interfuerunt Cardinales septem, Catharina Galeatii Ducis Mediolanensis filia, uxor Hieronimi Rearii Pontificis administri ac Nepotis. Populus vero tam frequens utriusque sexus et omnis conditionis, ut locum tantam multitudinem capere non *poterint* ». E altrove: « Die vigesima quinta martii quo celebratur Annuntiatio Beatae Mariae Virginis, tempore meridiane in Arca Minervae praedicavit Lyciensis. Auditores fuere innumerabiles, inter quos quinque Cardinales » (1).

Non si spiega altrimenti la stima che Roberto Caracciolo godette presso i dotti delle corti, i quali lo vollero per amico, specie il Pontano e il Galateo, e l' ascrissero alle loro Accademie (2). Il Pontano scriveva per il grande oratore pugliese questi due distici meravigliosi che furono impressi sopra la sua tomba esistente ancora nell' antica Chiesa di S. Francesco in Lecce, dove morì il 6 maggio del 1495:

« Maximus Ecclesiae ceu Paulus Praeco Robertus
Quinquaginta annis concionatus, obiit
Carazolus fuerat Lyciensis Praesul Aquinas
Hoc tectus tumulo corpore mente Polo ».

Ai quali distici il Patriarca e Arcivescovo di Aquileia, Ermolao Barbaro, aggiungeva quest' altro:

---

(1) Riportato dall' insigne storico di Nardò Giov. Bernardino Tafuri nella sua opera: *Istoria degli Scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1715, T. I, P. II, p. 347. Giacomo detto *Volterrano* dalla sua patria Volterra fu segretario e protonotario apostolico († 1516). Compose il *Diarium romanum,* dal pontificato di Sisto IV a. 1472.

(2) Cf. Minieri-Riccio, *Cenno storico delle Accademie fiorite in Napoli,* An. V dell' *Archivio storico per le Provincie Napoletane.*

« Ille Robertus, hic est Christi, quo praesule, Vatum (1).
Nemo post Paulum clarior orbe fuit » (2).

Papa Callisto III, nel 1456, lo nominava Nunzio Apostolico in Lombardia e in Monferrato a predicarvi la crociata contro i Turchi e *ad imponendam et colligendam integram decimam.* E corrispose molto bene alla fiducia del Papa raccogliendo la bella somma di settemila ducati (3).

Egli usciva dalle scuole di Nardò, rinomatissime allora, centro di cultura classica, testimone il Galateo, (4) e centro anche di studî filosofici e teologici d' indirizzo prevalentemente scotistico, come quello che più si avvicinava al pensiero platonico in auge allora nel Mezzogiorno d' Italia e specialmente nella Magna Grecia per la propaganda che ne fecero i grandi pensatori greci fuggiti da Constantinopoli e stabilitisi ivi prima e poi a Napoli, come abbiamo notato sopra. Completò la sua cultura con lo studio indefesso di S. Bernardino da Siena, scotista anche lui di gran polso, rapito da poco dalla falce inesorabile della morte.

Oltre il quaresimale in volgare « Specchio della fede cristiana in volgare » dove condensa il meglio degli otto quaresimali predicati a Napoli per ordine di Re Ferdinando d' Aragona, come attesta lo stesso Caracciolo nella lettera dedicatoria — scrisse pure e pubblicò in latino:

1. *Sermones de Christo, de Beata Virgine ac Sanctis*, Venetiis 1489, 1490;

2. *Sermones de tempore et laudibus Sanctorum,* Neapoli 1489 et Basileae 1490 per Nicolaum Kester;

3. *Quadragesimale de peccatis,* Venetiis 1488, in 8 -- Basileae 1475 -- Lycii 1490;

4. *Quadragesimale de Paenitentia*, Venetiis 1473, in-4, Spirae 1472 in-folio;

5. *Sermones de Annuntiatione Virginis Mariae, de praedestinatorum et damnatorum numero, de catenis peccatorum, de spe bona, de iudicio paenitentiae,* Spirae 1497;

---

(1) Altri leggono *natu.*

(2) Domenico De Angelis, *Le vite dei letterati Sabutini,* Firenze 1710, P. I p. 15. Il *P. Coco, l. c.*, pp. 51-2, attribuisce anche i distici succitati ad Ermolao Barbaro.

(3) De Angelis, *op. c.*, 7.

(4) *De Situ Iapigiae.* -- Cf. pure *P. Coco, op. c.* 63-4.

6. *Sermones de Adventu et Quadragesimae,* Venetiis 1496, in 8, apud Gregorium Arrivabenium;

7. *Sermones de Timore Judiciorum Dei — de Immortalitate animae, de aeterna beatitudine,* Venetiis 1471;

8. *De hominis formatione,* Noribergae, 1470, in folio;

9. *De morte,* Venetiis 1475, in 4;

10. *Sermones de circumcisione Domini, de Epiphania, de S. Ioseph, de conceptione B. M. Virginis,* Venetiis 1490.

Tutte queste opere furono ristampate in tre volumi in folio, a Venezia nel 1490 e a Lione — in massima parte — in un volume nel 1490 (1). Noi nella Biblioteca Nazionale di Napoli abbiamo trovato del grande oratore leccese un volume intitolato *Sermones quadragesimales.* Certo esso non oltrepassa il secolo XV, come attesta la grafia tutta speciale di quel tempo. Questo volume, sotto il nome vago e generico di *Sermones quadragesimales,* comprende quattro parti o quattro opere, e sono tutti sermoni, eccetto l'ultima che vorrebbe essere un trattato sulla carità. La prima parte comprende i *Sermones de Adventu,* inclusive sino alla quarta domenica e delle feste a *Nativitate usque ad Epiphaniam.* La seconda parte è il quaresimale detto della penitenza, intestato così: « Sacre Theologie magistri nec non sacri *eloquii praeconis celeberrimi* Fratris Roberti episcopi Aquini Ordinis Minorum professoris opus quadragesimale perutilissimum quod de paenitentia dictus est feliciter incipit ». La terza parte è intitolata: « *Sermones de timore iudiciorum,* che il Caracciolo dedicava a Giovanni di Aragona, suo amministratore e mecenate e per il cui desiderio scrisse questi *Sermoni,* come dichiara l'Autore nella lettera dedicatoria dalla quale traspare l'intimità tra l'umile francescano e il Re di Napoli. Il titolo però è un pò vago, giacchè l'A. parla non solo de' varii giudizii di Dio in generale e di alcuni uomini più grandi della storia d'Israele, ma parla anche di altri soggetti, come: della conoscenza di Dio, della carità di cui fa sette sermoni, della beatitudine secondo coloro che non credono alla vita futura. La quarta parte è un trattato sull'amore divino e incomincia: « Incipit tractatus de

(1) De Angelis, *op. c.*, 20; Wadding, *Scriptores*, ediz. Nardecchia, Roma, 1906, 204. Nel solo secolo XV furono fatte circa 80 edizioni dei Sermoni del Caracciolo. Cf. *Miscellanea francescana,* T. IV, p. 100; Hurter, *op. c.*, II, 1094-5, n. 522.

divina caritate compilatus per reverendum *Sacre theologie doctorem magistrum Robertum de Licio* ordinis minorum in quo ostenditur cum omni veritate Sacre Scripture qualiter Deus benedictus quantum in se est omnibus peccatoribus offert indulgentiam et remissionem peccatorum : neminem excludens a salutis via ».

Tutti i Sermoni dell'eloquentissimo predicatore leccese, oltre il loro indiscusso valore oratorio, hanno ancora un grande valore teologico, e dimostrano chiaramente come il Caracciolo fu un vero e grande *Maestro e Dottore di teologia* come lo chiamano tutti i suoi contemporanei e come risulta dalle molti intestazioni delle sue opere. Ne' pubblici documenti è salutato senz'altro *Maestro, Professore di teologia.* Il Breve di Callisto III, che gli dava l'incarico di predicar la crociata contro i Turchi incomincia infatti: « Dilecto filio Roberto de Lycio theologiae atque Ordinis Minorum professori » (1). Così pure il Ministro Generale del tempo P. Francesco della Rovere di Savona, eletto poi Papa col nome di Sisto IV, dal quale veniva eletto Vescovo d'Aquino (25 ottobre 1475), — donde veniva trasferito alla sede vescovile di Lecce (22 marzo 1485) — invitandolo a predicare il quaresimale a Ferrara nel 1495, gli scrisse così: « Egregio theologiae Professori Magistro Roberto de Lycio » (2).

Naturalmente – come osserva giustamente il sullodato Torraca — il nostro predicatore concepisce le sue orazioni in maniera scolastica e dommatica... Gli argomenti li enumera con minuziosa diligente scrupolosità... Si può presumere che sul pulpito questo materiale pesante, arido, fosse colorito, rimpolpato, in guisa che fosse meno faticosa per gli uditori l'esposizione, e più adatta al fine per cui la si faceva (3).

Nei suoi non pochi sermoni egli si mostra eminentemente *scotista,* benchè il nome di Scoto sia il meno ch'egli citi dei dottori. Nel Sermone XLIII del suo *Specchio della fede cristiana* in volgare, difende con validissimi argomenti, il domma dell'Immacolato concepimento di Maria. Divide questo sermone in due

(1) De Angelis, *op. c.*, 6.
(2) De Angelis, *op. c.*, 8. — Eubel, *op. c.*, 104, 195.
(3) *Op. c.*, 283-4.

parti: nella prima -- da buon scolastico -- precisa il vero concetto della « concezione »; nella seconda espone le opinioni contrarie; nella terza dimostra come la Vergine fu esente dal peccato originale, perchè Dio la *potette* e *dovette* preservare. E ciò per speciale privilegio, perchè *conveniva* che la madre di Dio, la Sposa dello Spirito Santo, la corredentrice del genere umano, colei che doveva concorrere col suo figliuolo a distruggere il peccato non fosse stata essa stessa schiava del peccato.

A questo argomento direi quasi tradizionale nella scuola francescana, ne aggiunge altri tre, che dimostrano il progresso che ha già fatto l'idea di Scoto presso i dotti e nella Chiesa. Il primo argomento in favore del dolce *mistero* lo deduce dal *consenso universale,* il secondo *dalla pietà,* il terzo *dalla celebrità.* 1) In questi tempi -- egli scrive -- è più *comune l'opinione* che la Vergine Maria fu preservata dal peccato originale che la opinione contraria, imperocchè, oltre quello che ne scrissero Scoto, Francesco Mairone, Pietro da Candia, Landulfo (Caracciolo), Pietro Aureolo e altri sottilissimi Dottori, tutti famosi maestri in teologia, vi sono sacerdoti secolari, frati Eremitani, Carmelitani, Serviti e Minori, che affermano, predicano e difendono « la modestia della immacolata Vergine Maria (1). 2) *Pietà.* Più pietosa cosa è tenere la Vergine Madre di Gesù essere stata preservata per grazia dalla colpa originale che contaminata e macchiata da quella, giacchè « dovemo essere più pronti ad assolvere che a condannare » (2). 3) *Celebrità.* Ormai la festa della Immacolata Concezione è celebrata da tutti, in tutta la Chiesa; son pochi coloro che non la celebrano indotti -- egli dice -- dall'autorità di S. Tommaso.

A coloro che dicono che la festa della Concezione è stata introdotta da Sisto IV perchè francescano osserva: « è vero che fu frate minore, ma fu anche un dottissimo maestro di teologia e un singolarissimo homo nella religione di Francesco ». Prende occasione da questo a celebrare tutte le benemerenze di questo papa famoso.

Lo stesso commento del *potuit, decuit, ergo fecit* ha tutta l'impronta della genialità dell'illustre oratore Leccese. Crediamo

(1) Pag. 278-r.
(2) *Ivi,* p. 278-v.

utile riassumerlo. A) *Potuit:* Dio può fare ciò che non implica contradizione. Ma la preservazione della Vergine dalla colpa non implica contradizione nè dalla parte di Dio, nè dalla parte della Vergine. Dunque Dio la poteva preservare. Dio fu più inclinato ad amare la Vergine che ad odiarla... B) *Decuit:* Dio doveva preservare la Vergine: 1) il figlio deve onorare la madre e il padre quanto più può; 2) fu conveniente che Cristo fosse concepito da madre purissima. Se Maria fosse stata solamente mondata dal peccato attuale e non dal peccato originale non vi sarebbe stata in lei purità maggiore che nell'Angelo -- che non conobbe la bruttezza del peccato e in Adamo ed Eva prima che peccassero -- se non fosse stata liberata dal peccato originale, non vi sarebbe stata in lei la pienezza della grazia. C) *Fecit:* Dio difatti la preservò. Però, fa osservare giustamente che questo non si può dimostrare con certezza dalla ragione, ma solo per fede.

Risponde trionfalmente alle obiezioni dedotte dagli avversari della Sacra Scrittura, dove si parla della *universalità del peccato originale* e della *universalità della redenzione di Cristo.* Tutti i discendenti di Adamo peccarono: *Omnes in Adam peccaverunt.* È vero, egli dice, ma Maria ne fu preservata. Cristo fu senza peccato per natura, Maria lo fu per grazia.

Cristo non cessa di essere il Redentore universale con la concezione immacolata di Maria, perchè Maria fu preservata dalla colpa *intuitu meritorum Christi;* anzi in ciò Cristo si mostra perfettissimo mediatore. All'obiezione poi dedotta dalla *penalità della morte*, risponde che questa è inerente alla natura umana, e il peccato originale non consiste in essa.

Nel « *Tractatus de charitate de amore divino* » tratta la famosa quistione se la beatitudine eterna sia un atto *proprio* della volontà come vuole Scoto o dell'intelligenza come vuole S. Tommaso. Da buon scotista, pur ammettendo che la beatitudine è un atto dell'intelletto e della volontà, sostiene e dimostra con tre argomenti l'opinione di Scoto. Il primo argomento lo desume dal fatto che la beatitudine consiste essenzialmente nella fruizione, nell'amore, nella carità; e la fruizione, l'amore. la carità è un atto della volontà. « *Cum ergo in nobilissimo actu principalissimo (idest fruitione) consistat beatitudo et diligere sit actus voluntatis, principalius consistit in actu*

voluntatis quam intellectus ». Il secondo argomento lo basa sul principio difeso da Scoto e sostenuto già da S. Agostino, da S. Bernardo, S. Anselmo e Aristotile; che il chiarissimo predicatore cita: che la volontà, cioè, è una facoltà più nobile dell' intelletto e nel suo atto non può essere coartata circa le cose necessarie al fine, come lo può essere l' intelligenza; e l' anima può essere trasformata più dalla forza della volontà che dalla intelligenza. L' anima guarda il suo oggetto *sub aspectu meliori,* e questo è l' aspetto del bene; e il bene è l' oggetto della volontà, come l'*ens est obiectum intellectus. Ratio autem boni est perfectior quam sit ratio entis.* Il terzo argomento è impostato così: *Deus est ultimus finis maxime sub ratione qua bonum...;* perchè *sub ratione qua obiectum principalius tendit voluntas in ipsum quam intellectus* (1).

Nel I capitolo della seconda serie dei Sermoni dell' Avvento, parlando delle cause occasionali della incarnazione, sostiene — con validissimi argomenti — la tesi scotista che il Verbo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato, servendosi specialmente dell' autorità di S. Agostino, come ha fatto anche Scoto (2). Lo stesso argomento tratta nello *Specchio della fede cristiana,* nel Sermone VII; non lo tratta direttamente, ma afferma e prova: *a*) Dio ha rivelato agli Angeli, sin dal principio della loro creazione, la incarnazione del Verbo e quindi indipendentemente dal peccato di Adamo, e fu la causa della ribellione di Lucifero, vinto dalla invidia; *b*) la convenienza che il Verbo si unisse all' uomo anzichè all'Angelo, perchè « non era — egli dice — in l'Angelo alcuna necessità di unirsi al Verbo divino personalmente. Però che li Angeli buoni erano già beati e li cattivi havevano el peccato digno non perdonarsi mai »; mentre nell' uomo vi era *dignità* e necessità di unirsi: *dignità,* perchè l' uomo è il microcosmo, e la sua unione con la divina natura sublimava tutto l' universo. « Anchora la unione della natura humana con la divina fu allegrezza dell' universo più che se si fosse fatta con la natura angelica; però che l' homo composto di natura spirituale e corpo comunica con ogni creatura ». E qui riferisce il celebre passo di S. Gregorio in commento alle parole

(1) *Sermones quadragesimales,* P. IV, p. 28 secondo la moderna enumerazione.
(2) *Op. c.,* P. I, pp. 5-6.

di Cristo riportate da S. Marco: *Praedicate evangelium omni creaturae* « omnis namque creaturae aliquid habet homo: esse cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum animalibus, discernere cum Angelis ». E però — conchiude eloquentemente l'oratore — nell'assuntione et deificatione de la humana natura si esalta per consequentia ogni creatura » (p. 74). Queste ultime parole fanno ricordare o risentono sensibilmente della dottrina di Matteo d'Acquasparta (1).

Espone le ragioni che sono in favore della tesi scotista, dicendo che la incarnazione è la suprema perfezione dell'uomo, e quindi dell'universo, perchè dà compimento all'umana generazione; perfeziona l'uomo *a*) in quanto alla natura, *b*) in quanto alla grazia, *c*) in quanto alla gloria: *In quanto alla natura:* si consuma — egli dice — il modo di produrre l'uomo: il primo non nacque nè di uomo, nè di donna (Adamo); il secondo dall'uomo senza donna (Eva); il terzo da uomo e da donna, come tutti noi; il quarto dalla donna senza uomo, come Cristo. Senza la incarnazione sarebbe mancato questo modo, e l'universo sarebbe incompleto con grande inconveniente, « però che come dice Agostino nel *De libero arbitrio* (l'universo) a una perfezione che non gli deve mancar nulla. In *quanto alla grazia:* Cristo è il capo della Chiesa non solo secondo la natura divina, ma ancora secondo la natura umana. Se l'uomo non peccava il corpo mistico della Chiesa sarebbe stato senza capo. E qui cita pure l'autorità di S. Agostino. In *quanto alla gloria:* Cristo, incarnandosi, volle assumere ogni cosa ch'è nell'uomo, cioè l'anima e il corpo, per farlo beato completamente, come dice S. Agostino: « *Totum hominem assumpsit Christus ut totum hominem beatificaret, ut sive ingrederetur, sive extra-egrederetur pascua inveniret* ». Dunque, anche non peccando l'uomo, Cristo si sarebbe incarnato per farlo beato completamente. Anche quest'ultimo argomento fa ricordare Matteo d'Acquasparta (2). Evidentemente il grande oratore ha unito

(1) Scrive infatti il famoso maestro in *Quaestiones disputatae selectae,* II, *Quaestiones de Christo,* Quaracchi 1914, 178-179: « Natura igitur videtur esse imperfecta, donec circulus compleatur, et aliqua una natura Deo uniatur in unitate personae, in qua *omnis natura* aggregatur. Haec autem est natura humana, *in cuius constitutione omnes naturae conveniunt* ».

(2) *Op. c.,* 179.

insieme tutta la dottrina della scuola francescana intorno al motivo primario della incarnazione.

Dopo aver considerata la incarnazione dalla parte dell' uomo e dell' universo, la considera poi dalla parte di Dio; e dice che la incarnazione sarebbe avvenuta, anche senza il peccato, perchè Dio *doveva* (1) manifestare pienamente la sua sapienza, la sua bontà, la sua potenza. Nella incarnazione abbiamo, infatti, la piena manifestazione degli attributi di Dio. Quì è perfetto scotista.

Aggiunge che, essendo il matrimonio il simbolo dell' unione di Cristo con la Chiesa, se Cristo non s' incarnava il matrimonio sarebbe stato un simbolo vano. Però ha cura di chiarire la sua tesi dicendo che, se Adamo non avesse peccato, Cristo avrebbe preso l' umana carne « in quanto alla *sostantia,* ma non con difetto di *penalità* », cioè a dire impassibile.

Espone l' opinione contraria — che attribuisce anche a S. Bonaventura (III, dis. I). E conchiude facendo osservare che « questa opinione onora più Dio che la prima, perchè quella include Dio nella perfezione dell' universo, e la seconda dice che Dio è sopra ogni ordine dell' universo ». E risponde con S. Bonaventura a tutte le ragioni in contrario.

Il Caracciolo — si vede chiaro — parla quì più da oratore, che da teologo. Preoccupato di fare impressione sull' uditorio, all' uditorio preferisce parlare di Cristo più come redentore dell' umanità che come glorificatore di Dio, dell' universo e dell' uomo.

Molte altre tesi scotiste volgarizza l' eloquente oratore nei suoi innumerevoli sermoni. Il che dimostra la profonda e vasta conoscenza che egli ebbe del valoroso Duce della scuola francescana, e come queste tesi riescissero grate al pubblico, che l' accettava con entusiasmo. Così parlando dell' eternità del mondo, la nega recisamente come *fatto* e come *possibilità* (2) e lo dimostra con la Scrittura e con la ragione. Della Scrittura cita i tre passi: *Dominus possedit me in initio viarum suarum,* etc., « *Antequam terra fieret* », « *In principio creavit Deus coelum et terram* ». L' argomento di ragione lo fonda sul fatto che

(1) Certamente il Caracciolo dicendo *doveva* non intendeva davvero ammettere la necessità assoluta della incarnazione. Parla da oratore e non da maestro di scuola. Ecco quel che bisogna tener presente leggendo i suoi sermoni.

(2) *Sermone* V, 48-50.

il mondo Dio l' ha creato *volontariamente*. La necessità dell' effetto — ragiona con Aristotile — dipende dalla necessità della causa. Ma la causa produttiva del mondo fu volontaria e non necessaria « e però Dio produsse il mondo quando li piacque e *pazia saria* volere sapere perchè non li piacque prima, perchè come dice il Maestro delle Sentenze alla I dist. del 2 libro: *Voluntatis Dei quaerenda non est ratio*. Non si deve cercare pecche nè come dalla volontà di Dio e la sua emanatione eterna ». A coloro che dicono che anche lo Spirito Santo emana in *divinis* per volontà e intanto la sua emanazione è eterna, risponde con Riccardo (di Mediavilla)... « che le creature son prodotte da Dio per modo di volontà e non di necessità e in *diversitate de substantia*. E il Spirito Santo emana dal suo principio per modo di volontà e necessità, *de immutabilitate e identita de substantia,* perchè il Spirito Santo è una medesima substantia col padre e col figliolo da li quali procede come da un principio ». E conchiude quindi per la impossibilità che il mondo fosse eterno (1).

L' eloquente oratore non sempre segue Scoto. Alle volte preferisce S. Tommaso. Così nella questione se gli Angeli abbiano un corpo a se naturalmente unito, risponde senz' altro: no; e scioglie con S. Tommaso le obbiezioni dedotte da alcuni passi di S. Ambrogio, S. Gregorio, S. Agostino, i quali sembrano essere per la sentenza affirmativa (2).

Le fonti da cui attinge, oltre Scoto, sono Landolfo Caracciolo, Alessandro d' Ales, Riccardo da Mediavilla e Nicola da Lira (3).

---

(1) S. Tommaso, seguendo le vestigia di Maimonide su questa questione, e servendosi quasi degli stessi argomenti, crede che filosoficamente non si possa provare nè la possibilità, nè la impossibilità di un mondo eterno e conchiude: « mundum non semper fuisse *solo fide tenetur et demonstrative probari non potest* » (1, q. 46, a. 2). Scoto rigetta come non convincente il ragionamento dell' Aquinate, e lascia la questione insoluta (*Ox.* II, d. I, q. III, n. 19, XI, 84 sg.). Alessandro d' Ales invece dimostra che un mondo eterno implica *repugnantiam implicitam* (*S. theol.*, ed. Quaracch., I, n. 150, ad 6, pag. 229), e S. Bonaventura va più oltre, dimostrando che un mondo eterno implica *manifestam contradictionem* (II *Sent.*, d. I, p. 1, a. 1, q. 2, vol. II, 22; I *Sent.*, d. 44, a. 1, q. 4, vol. I, 788).

(2) *Sermone XLV*, mistero primo, 234 r.

(3) Fra i moderni parlano di F. Roberto da Lecce, oltre i citati autori, Pastor, *op. c.*, I, 26, 33, 37, 389, 548, 607; Carlo Villani, *Scrittori e artisti pugliesi antichi, moderni e contemporanei*, Trani 1904; *Miscellanea francescana*, I, 128, 182 e 100; P. Leonardo Lemmens in una nota (2) della *Chronica fratrum Minorum observantiae* B. *Bernardini Aquilani* ecc., Roma 1902 (pp. 44-45). È utile e interessante ciò che scrive nella Cronaca il B. Bernardino di Aquila del famoso predicatore leccese, suo amico e confidente. Ha scritto

6. La medesima opera di volgarizzazione faceva l'altro insigne predicatore pugliese, **Antonio da Bitonto** († 1459). Quasi contemporaneo e di poco anteriore a Roberto Caracciolo fioriva l'illustre Bitontino, celebrato anche lui da' suoi contemporanei e da tutti gli storici posteriori come eloquente oratore e teologo profondo. Il Mariano (1) scrive di lui: « Antonius de Bitonto, Apulus, *Sacrae Theologiae magister,* Dei verbi praeco excellentissimus, qui praeter suam sanctitatem omnium virtutum locupletissimus inventus, scripsit super quatuor libros sententiarum; quaestiones plurimas super epistolas et evangelia totius anni. Item quadragesimalia, ac alios sermones de Sanctis et alia plurima. Item Summam admodum perutilem » (2). Marco da Bologna, Vicario Generale dell' Ordine, eleggendolo Commissario della Provincia di Puglia nel 1452, gl'indirizzava una nobilissima lettera che incomincia così : « In Christo sibi R. P. Fr. Antonio Bituntino Ordinis Minorum provinciae Apuliae Vicario dignissimo, viro optimo benignissimo, verbi Domini *praeconi mirifico* Frater Marcus de Bononia » (3). Lo stesso Roberto Caracciolo nel Sermone su S. Bernardino da Siena lo annovera inter *famosissimos concionatores.* Anche lui, come il Leccese, percorse l'Italia facendo echeggiare il suono della sua voce possente e conquistatrice, e come il Leccese fu mandato da Callisto III ambasciatore a propagare nel 1454, la spedizione contro i Turchi (4). Niccolò V, dopo aver letto i suoi Commentarii, gli conferì solennemente il Dottorato e il grado del Magistero (5).

Il Tafuri (6), riferisce che il Bitontino, predicando la quaresima a Napoli ed esponendo il simbolo degli Apostoli, disse che questo fosse stato composto a Gerusalemme, articolo per articolo, dagli Apostoli, prima di separarsi. Il che non piacque a

---

pure di Roberto Caracciolo il Dott. Vincenzo de Fabrizio in un opuscolo intitolato *Fra Roberto Caracciolo,* Lecce 1909, 84 (Estratto dalla *Rivista Storica Salentina,* An. IV).

(1) *L. c.*, in *A. F. H.*, III, IV.

(2) Il Signorelli lo ricorda fra i più grandi teologi del tempo, e sembra lo annoveri fra i Professori dell'Università di Napoli nel periodo glorioso di Alfonso I d'Aragona, che rimise nell'Università la cattedra di teologia soppressa dai suoi predecessori. Cf. *Op. c.*, III, 353 e sg.

(3) Sbaralea *op. c.*, 75. - Wadding, *Annales,* ad a. 1452, n. 40. (XII, 149) - Cf. *Beati Bernardini Aquilani, Chronica fratrum minorum etc.* edita dal Lemmens, 39.

(4) Pastor, *l. c.*, I, Introd., 32.

(5) Hurter, *l. c.*

(6) *Op. c.*, III, IV, 362-4.

Lorenzo Valla, che trovavasi allora a Napoli, e insorse a contraddirlo sia in pubblico che in privato. Il Valla fu denunziato per questo al sacro tribunale dell' Inquisizione, imputato di eresia, sostenendo ancora di doversi correggere il Decreto di Graziano dove parla del simbolo apostolico. Al processo assistette il Bitontino, e si deve a lui, così influente presso Alfonso d'Aragona, se il Valla fu assolto contro le insidie dei suoi nemici (1).

Anche il Bitontino ha lasciato una quantità straordinaria di lavori oratorî, che parlano del fascino della sua eloquenza. Celebri sono i suoi *Sermones in omnes epistolas quadragesimales*, cioè *De Vitiis ac de peccatis* nn. 59, incipientes a Dominica Septuagesimae usque ad Sabbatum S. Paschatis etc., Venetiis, 1499; il cui M. S. secondo lo Sbaraglia (2) si conserverebbe nella Biblioteca dei Frati Minori d' Ognissanti in Firenze. *Sermones dominicales*, n. 52, a Dominica 1.a adventus usque ad 24 Pentecostes: incominciano: « Erunt signa in sole et luna ». Questi sermoni furono pubblicati la prima volta nel 1495; poi nel 1499 a Venezia. Un manoscritto di questi sermoni si conserva nel Grande Archivio di Stato di Napoli, al n. 67. È un volumetto membranaceo di 169 pagine, in doppia colonna, con discrete miniature, che lo dicono chiaramente opera del quattrocento. È senza frontespizio, e infine del volume vi è il Credo parafrasato in 12 terzine volgari. Scrisse ancora alcuni « Sermones sacri » i cui scritti, secondo il sullodato Sbaralea (3), si conservano nell'Ambrosiana di Milano.

L' attività del Bitontino, però, non si estese solo al campo oratorio. Egli fu successivamente pubblico lettore di teologia in Ferrara, Mantova (1448) e Bologna (1449); e frutto del suo insegnamento sono: *Summa Theologiae*, i cui manoscritti si conservano nella Biblioteca Nazionale di Parigi; *Quaestiones in*

---

(1) Cf. a proposito l'importante monografia del Prof. Giuseppe di Cosimo Urbano. *Lorenzo Valla e Fr. Antonio di Bitonto;* Hurter, *l. c.*, II, col. 923, n. 448, nota 1 riferisce come il Valla - nemico dei Religiosi - considerasse il Bitontino un predicatore inetto e indotto. Il che è evidentemente falso, secondo quello che hanno affermato gli altri contemporanei.

(2) *Op. c.*

(3) *Op. c.*

epistolas et *Evangelia quadragesimae* stampati a Venezia nel 1494, nel 1500, nel 1516, 1538, a Lione nel 1541 e nel 1569 in-4, e nuovamente a Venezia nel 1588, edizioni che parlano eloquentemente del grande valore dell'opera (1); *Expositio mystica Evangeliorum dominicalium,* stampato a Bergamo nel 1496 in-8 grande; *Tractatus de causis quare Deus fecit peccabile genus humanum* etc., pubblicato nel 1499 (2), *Summa conscientiae,* che lo Sbaralea crede sia la medesima opera che lo *Speculum animae*, trattato che trovasi manoscritto nel Convento dei Minori di Mirepoix nella Linguadoca, come attesta il Wadding (3).

Sia nelle opere predicabili, come nelle opere teologiche, il Bitontino si mostra il discepolo fedele ed entusiasta di Scoto. Nella sua *Esposizione mistica degli Evangeli* nel 1496, come ne' suoi *Sermoni* stampati a Lione nel 1541 e 1560 difende l'*Immacolato concepimento di Maria.*

Siamo dolenti di non aver potuto avere sinora fra le mani la sua « *Summa theologiae* » rimasta inedita per poter notare il valido contributo dato da lui al pensiero scotista (4).

7. Al glorioso quadrumvirato S. Giacomo della Marca, San Giovanni da Capistrano, Roberto da Lecce e Antonio da Bitonto, che fecero risuonare il nome e la dottrina di Scoto non solo nel Mezzogiorno d' Italia, ma ancora sui pulpiti più importanti del nostro bel Paese, bisogna intrecciare il nome di **Antonio Cùcaro di Bonito** in quel di Avellino. Il Cappellano di Giovanna II e l'elemosiniere di Ferrante II, Vescovo prima di Montemarano (1497), suffraganeo dell' Arcivescovado di Benevento, Vescovo poi di Acerno, suffraganeo di Salerno, dove morì nel 1510 (5), ha lasciato legato il suo nome a un opera importantissima per la storia dell' evoluzione del dogma dell' *immacolato*

---

(1) Il Wadding, *Scriptores*, etc., 24, riferisce che le *Quaestiones in Epistolas* etc. furono ristampate nel 1500 con le aggiunte e postille letterali e morali di Nicola Lirano, celebre esegeta francescano. Hurter, *op. c.*, II, col. 923.

(2) Fu premesso come prologo ai *Sermones De vitiis* et.; Hurter, *op. c.*

(3) *L. c.* — L' Hurter invece (*op. c.*) lo *Speculum animae* sembra voglia identificarlo con quello attribuito a Giovanni Peckam.

(4) Cf. C. Volacca, *Antonio da Bitonto*, Trani 1898; *Miscellanea franc.*, I, 64.

(5) Cf. Wadding., *Annales etc.*, ad a. 1487, n. 31, (XIV, 435); ad a. 1493, VII n. 14 (XV, 48). — Minieri-Riccio, *Memorie storiche* ecc., 62. — Tafuri, *op. c.*, III, P. I, p. 40; Eubel, *op. c.*, II, 89.

concepimento di Maria. Quest' opera intitolata: « *De conceptione Mariae Virginis tractatus elucidarius* » l' Aut. la dedicava a Giovanni D' Aragona e a sua figlia Giovanna, regina di Sicilia. Essa veniva stampata prima a Parigi nel 1506 e poi a Napoli nel 1507 (1); veniva ripubblicata, come abbiamo notato nel I°, Capitolo, dal P. Alva nei « *Monumenta antiqua Seraphica* etc. a Lovanio nel 1665 da pag. 535 a p. 993.

Il Cùcaro scrisse la sua opera contro un religioso anonimo, che impugnò apertamente il dolcissimo dogma mariano in un libro intitolato: « *Della verità della concezione* », pubblicato nel 1475, contro cui scrisse pure l' altro francescano P. Luigi della Torre († 1502) con un' opera considerevole: « *Compendium Virginei honoris* », stampato a Brescia nel 1486, in-4.

L' *Elucidarius,* scrive a ragione il P. Pauwels, è un' opera di gran polso, piena di erudizione profonda, di sana e solida dottrina, alla quale hanno fatto ricorso tutti i difensori dell'augusto privilegio (2).

L' opera è divisa in tre parti: nella prima parte l' A. espone i fondamenti su cui si basa l' opinione contraria al privilegio; nella II[a] parte prova con la S. Scrittura, i Padri e le ragioni teologiche la verità della pia sentenza; compie la sua dimostrazione rigettando, in una terza parte, gli argomenti d' ogni sorta proposti dagli avversari. Abbiamo già notato che il Cùcaro nel suo *Elucidarius* sfrutta ampiamente un trattato di Landolfo Ca-

---

(1) Sbaralea, *l. c.*, p. 76. Noi abbiamo avuto per le mani l' edizione napoletana del 1507, la quale termina così: *Explicit tertia et ultima pars libri, et sic totus liber dictus Elucidarius Virginis, cum ipsa dicatur Ecclesiastici:* « Qui me elucidant vitam aeternam habebunt » *ad laudem et gloriam omnipotentis Dei et gloriose Virginis Marie matris sue. Completus in Sancto Petro de Rubella de Monte Corbino, Acernensis Dioecesis Salernitanae Provinciae, nonis seu die quinto augusti, in die scilicet et festo eiusdem Virginis* ». Impressum Neapoli per Magistrum Ioannem Antonium de Caneto Papiensem. Annus Domini MDVII, Die XXIII mensis Maii.

L' opera incomincia: « Incipit tractatus de Conceptione Virginis Marie et recollectus ex Scripturis sacris per reverendum Sacre theologie professorem indignum Antonium de Chucaro, ordinis Minorum, provincie Terre laboris, Regalem Cappellanum maiorem et servum Iohannae et Iohannae de Aragonia matris et filie reginarum Sicilie, Dei et apostolicae sedis atque earum gratie episcopum acernensem, qui quidem liber incipit *Elucidarius Virginis.*

Il volume da noi consultato è annotato qua e là, e le note sembrano del lettore del libro, che si firma alla fine del volume: « *Lectus a Fr. Maximo de Pisticci 1647* ».

(2) *L. c.*

racciolo sullo stesso argomento (1); l'anima però della sua anima e lo completa con un materiale nuovo, tutto suo, il quale attesta la sua vasta cultura teologica e patristica, nonchè un amore profondo, che va sino all'entusiasmo, per il soavissimo privilegio di Maria, e la perfetta conoscenza di Scoto e de' suoi discepoli migliori. Possiamo affermare, senza tema di essere smentiti, che la teologia mariana intorno al dolce mistero non ha saputo produrre nulla di meglio nel corso de' secoli, dopo l'opera del Cùcaro. L'argomento è svolto esaurientemente come meglio non si può desiderare. Il Cùcaro spingeva il dogma mariano sino al massimo del suo sviluppo, con una precisione e ricchezza di concetti che fa davvero meraviglia.

Fa notare fin da principio che il suo Dottore preferito è S. Anselmo e da lui infatti ha derivato principalmente la sua dottrina. Cita spesso Scoto, specie il IV libro delle Sentenze, come il III, senza trascurare Francesco Mairone e Pietro di Candia. In fine della seconda parte scrive: « Scotus etiam dicit in 3° sent. d. 3, q. l. quod Deus *potuit* facere quod beata Virgo numquam fuisset in peccato originali ». L'ardore della polemica lo spinge a valorizzare S. Anselmo di fronte a S. Bernardo su cui si appoggiano principalmente gli avversari. Gli avversari dicono: « Bernardo è un Santo », ed egli risponde: « Anche Anselmo fu un Santo ». Gli avversari continuano: « Bernardo fu Abate e monaco, e perciò di grande autorità ». E lui di rimando: « Anselmo fu Arcivescovo e per conseguenza gode più autorità ».

Nè vale aggiungere — continua — che Bernardo fu dotto « valde in scientia elevatus »; perchè Anselmo fu dottissimo in tutte le scienze. E quasi per chiuder la bocca ai glorificatori di S. Bernardo, riferisce ciò che racconta il maestro Giovanni Bacone dei Carmelitani, e cioè che S. Bernardo, dopo la morte,

---

(1) In più luoghi cita il *Tractatus de conceptione Virginis* di Landolfo Caracciolo, come a p. 210 lo cita due volte. Spesso ricorrono queste citazioni: « *Recitat etiam Landulphus* », « *Item dicit Landulphus* » ecc. « *Has omnes rationes adducit Landulphus in tractatu de Conceptione* ». A p. 66 scrive: « Landulphus neapolitanus hanc conclusionem (de immaculata conceptione) tenet et *acerrime* defendit, et tractatum de huiusmodi materia composuit, et in 3° suo eandem conclusionem tenet et defendat (sic) distinctione tertia ». A p. 53 riferisce alcune obiezioni raccolte già da Landolfo Caracciolo. Il paragrafo incomincia: « Sequentia ex Landulpho », e va dalla pag. 53 alla pag. 55 (verso). A pag. 54 (verso) cita le obiezioni che gli avversari credono poter dedurre dal Caracciolo.

apparve a un certo monaco con un grande segno sulla fronte dicendo: « Hoc ideo habere quia Mariam posuerit in peccato fuisse conceptam originali ». Il fatto lo dà come riferito non solo da Giovanni Bacone che chiama « vir doctissimus », ma anche da Francesco Mairone, Pietro di Candia e Landolfo Caracciolo (1). Però, si affretta a far osservare che non fonda davvero su questo sogno la veracità del mistero, nè intende lodare il racconto del Bacone: il mistero ha ben altre basi ed è corroborato da serie ragioni. « Non quod ego propter somnium unius monachi dico Mariam non conceptam in peccato originali, sed dictis rationibus et aliis dicendis, unde nec illud Iohannis Bachonis dictum laudandum occurrit » (2).

Dopo avere esposto tutti gli argomenti di ragione in favore del domma, riferisce parecchi casi di punizione (con malattie) a coloro che lo negavano, come ad Alessandro d'Ales; mentre la Vergine andò benignamente in sogno a coloro che ne avevano difeso il privilegio, come a Scoto, Francesco Mairone, Pietro di Candia e a molti altri. Alessandro d'Ales sarebbe stato colpito da grave infermità perchè lesse nel giorno della Concezione all' Università di Parigi e ne disprezzò la festa. Ma, ammonito da' discepoli, fece voto di difendere anche lui il privilegio mariano e istantaneamente fu guarito, scrivendo sul dolce mistero « librum unum pulchrum ubi continentur omnia facta istius mellifluae conceptionis virginis » (3).

Con sei conclusioni o argomenti difende la ragionevolezza e la convenienza della festa dell' Immacolato concepimento.

Secondo il chiarissimo Autore anche i pagani hanno intraveduto il privilegio mariano, e perciò esclama: « Quiescat ergo mens humana christiana in hoc, ne deterior pagana fiat (4).

---

(1) Pag. 320.

(2) p. 320. Lo stesso fatto è narrato dallo Scotello (Cf. *Petri de Aquila Commentaria*, ed. Paolini, vol. III, Levanto 1907, 35-36), il quale lo riferisce da Varrone. È verosimile che il Cùcaro abbia conosciuto l'opera dello Scotello.

(3) Pars II, 239.

(4) *Ivi*.

CAPITOLO III.

Rinascenza Scotistica nel Mezzogiorno d'Italia nel 500

1. *Il cinquecento - erede del 400 - conduce alla Riforma Protestantica.* — 2. *E quindi alla Rinascenza scolastica, come alla più valida arma difensiva.* — 3. *Rinascenza degli studi nell'Ordine francescano sotto il vessillo di Scoto.* — 4. *Napoli centro principale di* Scotismo. — 5. *Lo* Scotismo *negli Studi generali di S. Lorenzo Maggiore e di S. Maria La Nova.* — 6. *Lo* Scotismo *all'Università di Napoli: - Giacomo Petrucci e Pietro Paolo Caporella.* — 7. *L'insegnamento del Licheto a Napoli e sue relazioni con Agostino Nifo.*

1. Il cinquecento è l'erede legittimo del quattrocento. In esso la *Rinascenza* si continua rigogliosa e raggiunge il massimo del suo sviluppo, esplicandosi in molte e svariate forme, tendenti tutte alla distruzione del grande colosso della Scolastica, che non potè davvero distruggere, ma animò, certo senza volerlo e senza prevederlo, di un'anima nuova. Nel quattrocento la *Rinascenza* consacrava il suo primo culto alle forme pure del latino e del greco classico, credendosi da molti che lo studio degli antichi potesse da sè solo fare degli uomini — onde l'*u-*

manesimo — e sotto l'irresistibile forza di queste idee la maggior parte delle Università europee introdussero, su larga scala, lo studio delle grammatiche e delle lingue antiche, disprezzando sdegnosamente le vecchie forme della Scolastica, la cui terminologia filosofica e la cui frase secca e stecchita senza fronzoli, erano tacciate di barbarismo.

Nel cinquecento la *Rinascenza* si orienta verso il culto delle scienze e della speculazione; e, imitando lo stile degli antichi, gli umanisti finiscono col compenetrarsi delle loro idee. Il paganesimo s'infiltra nella educazione e ne' costumi, e la filosofia rimette in onore i sistemi antichi nella loro purità arcaica. La dialettica de' retori, il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo ed alcuni sistemi secondari furono le modalità rilevanti di questa restaurazione pura e semplice.

Per alcuni i più grandi retori, come Quintiliano, Cicerone, sono ancora i più grandi filosofi, confondendo la scienza delle cose con l'arte di ragionare e l'arte di ragionare con l'arte di ben dire.

Il platonismo si afferma contro l'aristotelismo, impersonante, secondo gli umanisti, la Scolastica, tanto più — come nota il De Wulf (1) — che l'Aristotile della Scolastica aveva visto sorgere accanto a sè un Aristotile antiscolastico, protagonista di un materialismo spiccato: nei libri di Platone, più che nei libri di Aristotile, si conteneva, secondo essi, la verità.

Molti cercano di difendere Aristotile contro Platone, ma non sono di accordo tra di loro sopra la sua dottrina; ed alcuni interpretano Aristotile *Averroisticamente,* altri secondo il nuovo movimento iniziato da Alessandro d'Afrodisia. Il tema principale è quello della *immortalità dell'anima,* che negano sia gli uni che gli altri, per cui vengono condannati dal V° Concilio Lateranese (1513), come si condanna la teoria dell'unità dell'intelletto umano difeso da Averroës. I centri principali Aristotelici per l'Italia furono Padova, Bologna, Napoli. A Napoli trovò un fervido sostenitore in persona del celebre Agostino Nifo di Sessa Aurunca (1473-1546), chiamato dai suoi contemporanei il *monarca dei filosofi.*

---

(1) *Op. c.,* II, 250.

Il Nifo, però, non fu sempre eguale a sè stesso. Dopo di avere insegnato il monopsichismo in *De intellectu et daemonibus,* come il suo maestro Nicoletto Vernias e pubblicato le opere di Averroës (1495-1497), mitigò il suo insegnamento per metterlo d'accordo con il cattolicismo. E quando il suo rivale Pomponazzi (1462-1524) aprì una cattedra accanto alla sua, non seppe difendere l'autorità di Aristotile contro di lui. Il libro *De immortalitate animae* (1518) col quale rispose all'opera similare del Pomponazzi (1516) è concepito secondo lo spirito del Concilio Laterano (1).

Tutte le filosofie moderne dichiarano guerra implacabile alla Scolastica, benchè molte di esse s'improntino proprio alla Scolastica. Liberarsi da dogmi cattolici, coltivare la filosofia su nuovo terreno, sul terreno, cioè, della pura osservazione della natura: tale è il carattere de' sistemi innalzati dalla Rinascenza. Si esalta la natura sino a deificarla, e sorgono parecchi sistemi naturalisti i quali si basano tutti su di una concezione panteistica del mondo. Per spiegare gli arcani impenetrabili della natura si fa ricorso alle forze occulte, s'interroga la cabala, la magia, l'astrologia. I medici sopratutto si compiacciono delle arti segrete ed introducono nel dominio filosofico le loro ricerche sulla pietra filosofale della salute.

Il mezzogiorno d'Italia fu il centro principale di questo movimento. Bernardino Telesio di Cosenza (1508-1588) è il fondatore del naturalismo della rinascenza. La sua fisica fu ripresa dal Campanella di Stilo in Calabria (1568-1639), il quale la completò con una metafisica ed una politica. Il naturalismo panteistico, che rinnova l'antica ipotesi dell'anima del mondo per spiegare la vita di questo colossale organismo così pieno di seduzioni, ebbe fautori e propagandisti il Patrizzi (1529-1597) e Giordano Bruno di Nola (1548-1600).

Gli umanisti, in genere, rinunziano ad ogni insegnamento religioso; facendosi forti delle discussioni o de' dissensi degli Scolastici sulla dimostrazione di alcuni dommi, si credono autorizzati ad insegnare che ogni domma è irrazionale. Da alcuni si

---

(1) De Wulf, *op. c.* II, 254 - Sul Rinascimento ultimamente ha scritto un saggio veramente geniale e profondo Mons. Franc. Olgiati dal titolo « *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* » (Pubblicazioni dell'Univers. Cattol. del S. C., Ser. I, vol. IV).

tenta di armonizzare il domma con la ragione, ma si finisce col fare della ragione l'arbitra delle credenze.

La rinascenza apriva così il varco alla Riforma protestantica — la più grande rivoluzione religiosa che conosca la storia — la quale sostituiva per l'appunto la ragione individuale nella interpretazione della Scrittura e delle verità religiose in genere all'autorità della Chiesa Cattolica, contro cui Lutero drizzava i suoi colpi insani, modificando il domma cattolico in molte tesi essenziali, riducendo la religione cristiana a un fatto puramente interiore, libero da qualunque freno di disciplina; gridando guerra spietata alla Scolastica, come quella che aveva fatto della religione di Cristo un cumulo di dommi e di credenze.

2. La Scolastica, che, in un primo momento, rimase come stordita dall'onda travolgente della Rinascenza e parve agli umanisti seppellita per sempre, si riebbe come per incanto al comparire della riforma protestantica, in cui vide, e giustamente, non solo il suo più fiero nemico, ma il nemico più formidabile e più temibile della fede e della Chiesa cattolica, che si credette in dovere di combattere con tutte le sue forze. Il cinquecento fu così il testimone di una meravigliosa restaurazione della teologia e della filosofia scolastica, che Lutero odiava cordialmente come il suo principale nemico, impossibile ad essere sconfitto.

Il primo movimento fu teologico. Esso diventa formidabile, travolgente specialmente dietro le deliberazioni del Concilio di Trento (1563). Le eresie — scrive il sullodato De Wulf (1) — guidano la teologia nella scelta delle quistioni sulle quali ferma la sua attenzione. La restaurazione filosofica, che si sviluppa parallela alla restaurazione teologica, si caratterizza, a principio, con un ritorno alle grandi sistematizzazioni del secolo XIII. Si classificano le teorie e gli argomenti sottomettendoli a una critica minuziosa. D'altra parte, le dottrine organiche ricevono una interpretazione originale, e sorgono teorie novelle.

Gli Scolastici avevano capito bene il debole delle correnti filosofiche venute su dall'umanesimo e dalla rinascenza; si erano bene accorti che una inqualificabile leggerezza vi era nei

(1) *Op. c.*, II, 281.

filosofi umanisti, tanto che i loro saggi filosofici facevano ridere per le loro affermazioni stravaganti, sorvolando sui grandi problemi del mondo e dello spirito, o trattandoli piuttosto come dilettantisti anzi che con l'acume penetrante del vero filosofo, che assorge sino alla conoscenza delle ultime cause. E credettero opportuno e serio incatenarli con la forza del ragionamento e del sillogismo, che non ammette divagazioni e sotterfugi, obbligandoli ad un esame e ad un'analisi seria delle loro teorie e dei loro principi.

La restaurazione filosofica ebbe il suo centro principale nella Spagna e nel Portogallo, ma si ramificò ben presto anche in Italia. S. Tommaso e Scoto ritornarono sulla ribalta della filosofia e della teologia in tutto il loro sfolgorante splendore: furono essi le due colonne su cui si appoggiò il Concilio di Trento, che giustamente viene considerato come uno dei più grandi ed importanti Concilii che ricordi la storia della Chiesa.

3. Il cinquecento — nota a ragione il P. Bertoni (1) — è un periodo di rifiorimento degli studi nell'Ordine Francescano. Con la divisione operata nel 1517 da Leone X tra i Conventuali e i Frati Minori o Osservanti, l'Ordine Francescano entrò in una novella fase. Dagli uni e dagli altri non si guardò più lo studio come contrario allo spirito del fondatore; anzi lo studio è comandato come un lavoro de' più importanti dell'Ordine. Il Generale Gonzaga, in una lettera circolare, scrisse queste parole rimaste celebri: « Otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura » Scoto diventa l'egida degli studi. L'Italia dà i migliori rappresentanti della dottrina Scotista. Sorgono nel 1525 i Cappuccini, e coltivano anch'essi la dottrina di Scoto, pur conservando un culto speciale per S. Bonaventura (2). I centri principali dello Scotismo sono Padova e Napoli. I Conventuali fanno entrare Scoto nell'Università di Padova.

4. Nell'Università di Napoli Scoto era conosciuto da parecchio. Durante lo stesso periodo del quattrocento, gli *Studii*

---

(1) *Op. c.*, 465. - V. pure Holzapfel, *op. c.*, 497 e sg.

(2) Cf. De Martigné, *La Scolastique et les traditions franciscaines*, 457. Gli Osservanti e i Conventuali hanno dato sempre la preferenza a Scoto, fra tutti i Dottori francescani, senza escludere però del tutto l'insegnamento di Alessandro d'Ales, di S. Bonaventura e di Riccardo da Mediavilla. Così il sullodato De Martigné, *op. c.*, chap. 1, 2 e 3, pp. 14-20.

generali di S. Lorenzo Maggiore, di S. Maria la Nova, e prima di S. Maria della Croce insegnavano pubblicamente lo Scotismo. E questi *Studia generalia* — come si sa — non erano delle Università autonome, ma de' membri dell'organismo universitario nella misura che le facoltà di teologia ammettevano l'incorporazione delle cattedre de' regolari; tanto che i *magistri regentes* di questi Studi partecipavano ai privilegi, così gelosamente ritenuti dalle facoltà (1); e gli stessi *Studi* erano sussidiati dal governo, a Napoli, in ragione di 30 ducati. Troviamo, infatti, una cedola di pagamento, contenuta nei 2700 documenti inediti, pubblicati da Ercole Cannavale nel suo importante lavoro: « *Lo Studio di Napoli nel periodo del Rinascimento* » (2), cedola che amiamo riportare integralmente: « *Ali frati del mon. de Santa Croce de la città de Napoli et per ipsi ad Ioanne della pizzola procurator del d. mon. 30 d. aliquali s. c. p. p. adiute et substentatione del Studio generale haveno ordinato li frati dela observantia de S. Francisco in d. mon. lo p. te anno et p. substentazione de li fri che benerano da diverse parti d'ytalia et altri lochi in dicto studio* » (Doc. 1091).

5. Ai principi del cinquecento troviamo sulla cattedra universitaria di Napoli due illustri Francescani, che insegnano la dottrina di Scoto: *Giacomo Petrucci* e *Pietro Paolo Caporella*.

Giacomo Petrucci — da non confondersi con Giov. Battista Petrucci suo fratello — letterato, poeta e professore anche lui all'Università di Napoli, autore, come abbiamo notato innanzi, di un poema in versi latini sulla vita e le gesta del Beato Giacomo della Marca, suo amico (3) — nasceva a Teano in prov.

(1) Felder, *l. c.*, 334 sg.; De Wulf, *op. c.*, I, 249; Holzapfel, *op. c.* 243-4. Sin dal principio dell'Ordine vi furono tre generi di scuola: a) *Studi generali* organicamente congiunti alle Università; b) *Studi generali* senza nesso con le Università; c) studi particolari o studi locali o provinciali sotto il governo dei Provinciali, ne' quali studi spesso s'insegnava *publice* con l'intervento anche degli esterni. Gli *Studi generali* avevano un carattere internazionale, ed erano aperti anche agli estranei. Gli *Studi generali* erano vere e proprie sedi di scienze nell'Ordine ed avevano lo stesso valore delle Università, in quanto alla disciplina. Però gli *Studi generali* appartenevano alle Università — in senso proprio — quando nelle Università vi era facoltà teologica, e non sempre. A principio se ne ebbero tre: a Parigi, Oxford, Bologna. Lo *Studio generale* di Parigi portava il primato; crebbe in tanta autorità — scrive l'Holzapfel (*op. c.* 246) — da diventare « *centrum unde vita scientifica per totum ordinem est diffusa* ». Ogni Provincia vi poteva mandare due studenti.

(2) Pubblicato a Torino nel 1895, dall'editore Carlo Clausen.

(3) Questo poema fu pubblicato per la prima volta, con prefazione e note, dal nostro Wadding, con questo titolo: *Vita et gesta B. Iacobi Piceni Ord. Min. Observ. a Ioanne*

di Caserta, e secondo altri, come il Wadding, a Napoli. Fu figlio del celebre Antonello, condannato nel capo, dice Minieri-Riccio, per aver preso parte principale nella congiura de' Baroni contro re Ferrante I, suo benefattore e di cui era segretario (1), accusa dalla quale sembra voglia liberarlo il nostro Wadding (2). Nel 1503 veniva eletto Vescovo di Larino (3), e da Vescovo insegnò all'Università di Napoli dal 1508 al 1520 con qualche anno d'intervallo. Troviamo registrato il suo nome ne' *Rotuli dello Studio di Napoli dal 1428 al 1600,* pubblicati dal sullodato Cannavale. Secondo questi *Rotuli* il Petrucci nell'anno scolastico 1508-9 insegnava *Logica;* nell' anno 1509-1510 insegnava *teologia;* nell'anno 1511-1512 insegnava *metafisica;* nell'anno 1512-1513 insegnava pure *metafisica.* Non comparisce il suo nome fra i lettori che insegnavano nello Studio di Napoli negli anni scolari 1513-1516. Ricomparisce nell' anno scolare 1516-1517 come lettore « *De coelo et mundo* ». Manca tra i lettori dell'anno scolare 1517-1518. Nell'anno scolare 1518-1519 insegna la « *Filosofia dell'anima* » e la stessa materia insegna nell'anno 1519-20.

Dal che erroneamente si fissa la sua morte nel 1512, come fa pure il P. Bertoni (4).

Nel citato volume del Cannavale abbiamo trovato anche le cedole di pagamento fatto all'illustre professore francescano per il suo insegnamento all'Università di Napoli (5).

Un' eco del suo insegnamento è nelle sue *Adnotationes in quintam Lamentationem Averroës tertii de Anima* e in *Collectanea pro Scoto,* che noi, per quante ricerche avessimo fatte nelle biblioteche di Napoli, non abbiamo potuto rintracciare. Gli storici dello Studio napoletano parlano di lui e delle sue opere con grande entusiasmo (6).

Pietro Paolo Caporella di Potenza in Basilicata dall' Ori-

Baptista Petruccio, Arch. Tarantino, carmine heroico olim conscripta, edidit recensuit et Commentariis illustravit Fr. Lucas Wadding, Lugduni MDCXLI.

(1) *Memorie storiche* ecc.

(2) V. la prefazione al poema eroico del Petruccio.

(3) Wadding, *Annales,* ad an. 1503, n. 25 (XV, 271); ad a. 1440 n. 34 (XI, 112); n. 52 (XIV, 492); Eubel, *op. c.,* II, 191. Fu Vescovo dal 1503 al 1523.

(4) *Op. c.,* 474.

(5) Ne riferiremo alcune nel capitolo ultimo « La cattedra di Scoto all'Università di Napoli ».

(6) Per es. l' Origlia, *op. c.,* II, 36; Signorelli, *op. c.,* IV, 140.

glia viene citato fra i lettori più celebri di questo periodo nello Studio di Napoli (1), dove lesse la Morale nel 1530. Fu Reggente del Convento di S. Lorenzo Maggiore in Napoli. Nel 1552 Giulio III lo nominava Vescovo di Cotrone, dove moriva nel 1556. Il Pallavicini, tra i Francescani che presero parte al Concilio di Trento, cita un certo Giovanni Paolo di Potenza, Conventuale, dottore e scrittore eminente, divenuto Vescovo di Cortona (sic) e morto nel 1556 (2).

Evidentemente è proprio lui, ed è stata una svista il chiamarlo Giovanni e Vescovo di Cortona invece di Cotrone. Di lui vengono ricordate due opere: 1) *Quaestiones de matrimonio Serenissimae Reginae Angliae nunquam incudine Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti ante hac versatae etc.*, Neapoli, per Cilium impressorem 1542 in 4° (3); 2) *De operibus misericordiae et Purgatorio*. Questa seconda opera abbiamo potuto rintracciarla nella sala quattrocentina della Biblioteca Nazionale di Napoli, e l'abbiamo letta con vero gusto spirituale, ammirando la profonda conoscenza che l'A. ha della teologia e della dottrina di Scoto. Il titolo dell'opera sarebbe proprio questo: « *Curiosa quidem ac satis admodum exacta, operum infidelium, fideliumque in peccato tamen manentium elucidatio, quae bonitas, seclusa fide, eis inesse possit, cum, Apostolo teste, omne quod non est ex fide, peccatum sit, ad Reverendissimum Episcopum Dominum Fabium Arcellam Neapolitanum, Apostolicae Sedis Nuntium benemeritum* ». Fu pubblicata a Napoli, nel 1542, in 4 (4).

È una interpretatione o elucidazione del detto di Paolo: « Omne quod non est ex fide peccatum est », che ad alcuni

---

(1) *Op. c.*, II, 35. — Parlano di lui anche Minieri-Riccio in *Memorie storiche* ecc. 75; Toppi, *op. c.*, p. 251; Tofuri, *op. c.*, III, P. II, pp. 72-3; Wadding, *Scriptores*, p. 191; Ughelli, *op. c.* tom. 9. fol. 532, n. 34; Sbaralea, *op. c.*, II, p. 355; Hurter, *op. c.*, II, 1561, n. 715, il quale lo dice eletto Vescovo nel 1552.

(2) V. *Storia del Concilio di Trento*, cap. X.

(3) Il Toppi, *op. c.*, fa osservare che questa edizione non si trova e che è certo che fu stampata prima, nel 1531, a Napoli e il titolo sarebbe *Quaestio* e non *Quaestiones*. Noi neppure l'abbiamo potuto trovare a Napoli, benchè segnata nel Catalogo della Biblioteca Nazionale. Secondo lo Sbaralea (*l. c.*) esiste a Roma nella Biblioteca Alessandrina con questo titolo: *Quaestio de matrimonio Serenissimae Reginae Angliae nunquam incudine subtilissimi Doctoris Ioannis Scoti antehac versata, et impraesentiarum ab R. P. Fratre Petropaulo Caporella ex Potentia Ordinis Minorum in coenobio divi Laurentij Neapoli Regenti immerito excussa ad Magnanimum, ac Illustrissimum Sarnensium Comitem.* — Questa edizione sarebbe apparsa a Napoli il 2 settembre 1531, in 4.

(4) Sbaralea, *l. c.*

doctissimis viris, dice l'A., è sembrato ingiurioso all'immensa bontà e liberalità di Dio. I problemi che affronta e che risolve vittoriosamente sono due: 1° *An omnis vita et actus infidelium sint peccata;* 2° *An fidelis existens extra charitatem faciens aliquid de genere bonorum peccet mortaliter, ita ut damnationis iudicium subeat* » (p. 5). Alla prima questione risponde *negativamente,* cioè « *opera infidelium non sunt omnia peccata,* risolvendo tutte le obiezioni contrarie; che anzi *actus infidelium sive exteriores sive interiores possunt habere bonitatem naturalem et moralem, licet non meritoriam* » perchè gli infedeli, avendo il libero arbitrio, possono compiere un atto moralmente buono (1).

I due problemi gli danno occasione di precisare, scotisticamente, il concetto del peccato e della bontà morale dell'atto umano. Egli distingue chiaramente due specie di peccati: alcuni sono peccati, *quia prohibita, non tamen in se mala;* ed altri sono peccati non *quia prohibita, sed ideo prohibita quia mala.* « Ignorandum non est, egli dice, aliqua peccata ideo esse peccata quia prohibita, non tamen in se mala, veluti comestio ligni vetiti facta ab Adamo peccatum fuit, non quia mala, sicut nec ex alio ligno, sed fuit mala quia prohibita; quaedam vero peccata non ideo sunt peccata quia prohibita, sed ideo prohibita sunt quia mala, veluti sunt omnia peccata contra divina praecepta *formaliter,* unum ex lege naturae oppositum cuiuslibet praecepti fuit ex se malum quod Augustinus innuens primo de *Libero arbitrio* art., c. 3 ait: « adulterium non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est »; idem est super Levit. c. 19: « non facietis furtum etc. », ait Augu. quid iniustum erat mendacium ideo est prohibitum, non quia prohibitum iniustum, etc. (p. 16).

È precisamente la distinzione fatta da Scoto, dietro S. Bonaventura, di alcune azioni che sono cattive di loro natura — *secundum se* — e di altre che lo sono solo soggettivamente *o in se,* non avendo malizia intrinseca (2).

---

(1) Pag. 29.

(2) Scoto scrive: « *Peccatum, quod solum est peccatum quia prohibitum, minus est peccatum formaliter quam illud quod in se malum est et non quia prohibitum. Nunc autem comedere de illo ligno non plus fuit peccatum de genere actus quam de alio ligno, sed solum quia prohibitum. Sed omnia peccata quae sunt circa decem praecepta*

Anche per il Caporella sia la bontà come la malizia dell'atto umano consiste nella volontà, riconoscendo tuttavia l'esistenza di una moralità propria all'atto umano; e così il peccato attuale formalmente è la privazione di qualche cosa (corruptio rectitudinis) che si dovrebbe trovare nel soggetto e non si trova; e il peccato abituale è uno stato permanente d'ingiustizia che dura sin tanto che la colpa non è perdonata, come insegna Scoto (1). Il Caporella dichiara, però, di essere *probabiliorista* per principio: « Quapropter in naturalibus theologisque rebus die versatus, et si diversas de eisdem opiniones hic vel ibi invenerim, semper attamen probabiliorem veritati magis consonam sectatus sum » (p. 3).

L'opera, benchè piccola di mole, — non contando più di 145 pagine oltre la prefazione — è davvero interessante e utile, come afferma lo stesso Autore, per tutti, e in modo speciale pe i predicatori — pro universis sed et pro concionatoribus praesertim.

6. **Francesco Licheto** a Napoli. Lo scotismo a Napoli si affermò nel cinquecento principalmente per opera dell'immortale Francesco Licheto di Brescia († 1520), considerato giustamente come l'aquila degli Scotisti. Egli insegnò a Napoli proprio a principio del cinquecento; insegnò *publice* scrive lo Sbaraglia (2). L'autore di una Cronaca manoscritta del seicento, della Provincia di Terra di Lavoro (3), parla a lungo dell'insegnamento del Licheto a Napoli. Egli scrive che il Licheto fu lettore nell'Accademia di S. Maria la Nova, al tempo di Agostino Nifo di Sessa Aurunca. Attesta che « la cattedra sulla quale lesse et insegnò (il Licheto), per merito di si grand'huomo si conservò sin che io entrai nella Religione; finalmente dal tempo, che con veracità ogni cosa distrugge, consumata, si perse ogni memoria » (p. 537).

---

formaliter non tantum sunt mala quia prohibita, sed quia mala ideo prohibita; quia ex lege naturae oppositum cuiuslibet fuit malum et per naturalem rationem potest homo videre quod quodlibet praeceptum ex illis est tenendum ». R. P., II, d. XXII, q. I, n. 3, XXIII, 104b; *Ox.* II, d. XXI, q. II, nn. 2 e 3, XIII, 139-141.

(1) *R. P.* IV, d. XIV, q. I, n. 7, XXIV, 204-205.

(2) Sbaralea, *l. c.*, I, 276.

(3) È P. Teofilo Testa, nato a Nola il 12 dicembre 1631. La Cronaca in parola è intitolata: *Frammenti serafici* o *Cronaca della Osserv. Prov. di Terra di Lavoro*, compilata dal M. R. P. Teofilo Testa da Nola, già Custode di Terra Santa.

A Napoli il Licheto pubblicò i suoi *Commentaria in primum Sent. librum.* e, secondo la sua stessa dichiarazione, a Napoli scrisse pure i *Commentaria in quartum librum Sententiarum* (1), che il Wadding crede perduti (2).

L' autore della suddetta *Cronaca* manoscritta attesta che a Napoli il Licheto scrisse e pubblicò i famosi *Theoremata disputata contra Augustinum Suessanum*, che sono, forse, un' eco della celebre disputa o come la chiama l' A. in parola « pubblica scolastica battaglia in presenza di giudici » che avvenne fra il Licheto e Agostino di Sessa Aurunca, nella cui disputa o battaglia il Licheto sarebbe rimasto vincitore, rispondendo a 100 argomenti proposti dal Suessano.

L' A. della Cronaca o dei *Frammenti Serafici* attesta che la notizia di questa disputa correva per bocca di tutti al suo tempo, e ne sentì parlare anche a Roma. La disputa l' avrebbe domandato lo stesso Licheto, essendo lettore a Napoli, per confondere ed umiliare il Nifo, che si era permesso di parlar male de' Frati e de' Lettori dell' Accademia di S. Maria la Nova.

In questa disputa il Licheto fece sfoggio del suo ingegno e della sua memoria. Il Nifo rimase confuso, e d' allora in poi « non solamente cessò di profferir parola malconcia e pregiudiziale al Convento et alla Religione, ma ne fu affezionatissimo e divoto (3) ». E, forse, questo riavvicinamento ai Frati e al Licheto, in modo speciale, dovè influire sul nuovo orientamento del suo pensiero, passando, come abbiamo visto, dall'Avveroismo al Cattolicismo. Certo il Nifo trovò nel Licheto il suo più formidabile avversario per le adulterazioni ch'egli faceva del pensiero di Scoto, e sembra che il grande bresciano abbia scritto proprio per lui i suoi impareggiabili *Commentaria* sulla dottrina di Scoto.

Per quanto tempo il Licheto abbia insegnato a Napoli non lo sappiamo. Nè l' A. della Cronaca manoscritta, nè gli storici

---

(1) Sbaralea, *op. c.* - Presso lo Sbaralea si può vedere l' elenco di tutte le opere del Licheto.

(2) Wadding, *Annales,* ad a. 1529, n. 24, (XVI, 103). – Nel 1589 il Card. Sarnano pubblicò del Licheto i *Commentaria in tertium librum Sententiarum Scoti* con questo titolo: F. Francisci — Lycheti Brixiensis — Ordinis Minorum Regularis — Observantiae Olim Generalis — Theolog. praestantissimi — In Tertium Sententiarum — Ioannis Scoti Doctoris Subtilis — Commentaria — Venetiis, MDLXXXIX, apud Ioannen Andream Zenarnim.

(3) *Op. c.*, 538-540. – Il Nifo insegnò a Napoli prima del 1531. Nel 1528 i Napoletani lo proclamarono « civem Neapolitanum ». Cf. De Lellis, *Discorsi delle famiglie nobili del Regno di Napoli,* Napoli 1663, II, 243 e sg.; Toppi, *op. c.*, 4-5.

ci dicono nulla al proposito, pur essendo concordi nell'attestare il suo insegnamento nella capitale del Mezzogiorno d'Italia.

Quanto influsso egli abbia esercitato col suo insegnamento scolastico nel Napoletano è facile supporlo, e lo dimostra la lunga serie di scrittori scolastici meridionali che fiorirono nel cinquecento e nel secolo seguente; e il fatto ancora più rilevante è che, come attesta l'A. dei *Frammenti serafici*, dall'Accademia di S. Maria la Nova venivano richiesti dottori per insegnare a Parigi (1), e il primo lettore dello stesso convento aveva il diritto abbastanza considerevole di assistere ai concorsi che si facevano in Napoli per ottenere negli studi pubblici le diverse cattedre (2).

Certo, per lui l'Accademia di S. Maria la Nova assunse ad uno splendore meraviglioso, tanto da diventare una delle prime fra le tante Accademie che fiorirono nella bella Partenope. E, forse, sull'esempio dell'Accademia di S. Maria la Nova, il Licheto, eletto Ministro Generale nel 1518, pensò ad ordinare lo Studio Generale del convento di Parigi, imponendo lo studio di Scoto con queste precise parole: « *Mando etiam quod studentes in Theologia tantum se occupent in lectionibus Scoti et commentariis eiusdem, quae praecise sunt ad mentem ipsius, ita quod praecise videant Scotum cum expositione nostra super primo, secundo et tertio et quodlibetis, donec alia melior apparuerit* » (3).

Il cielo di Napoli intanto dava al pensiero e alle opere del Licheto la sua luminosità e la sua impareggiabile bellezza, onde il Licheto rimane anche oggi il principe de' commentatori di Scoto: i suoi *Commentaria* irradiano tanta luce sulle opere immortali del Dottor Sottile, e non fa meraviglia che il Wadding, curando una edizione più o meno completa delle opere del grande pensatore francescano, Scoto, accanto al testo del Maestro abbia messo i commenti del suo illustre e fedele discepolo, con quelli del Poncio e del Cavello.

(1) *Op. c.*, 494.
(2) *Op. c.*, 555.
(3) Wadding, *Annales*, ad a. 1520, n. 24 (XVI, 103-4).

CAPITOLO IV.

Segue: La rinascenza Scotistica nel Mezzogiorno d'Italia nel 500

1. *Scrittori meridionali scotisti del 500: Giovanni Vallone di Giovinazzo.* — 2. *Matteo Silvaggi di Catania.* — 3. *Il Galatino.* — 4. *Paolo Argoli e Padovani de Grossis.* — 5. *Cappuccini scotisti.* — 6. *Lo scotismo sorgente di pietà.*

1. L'Italia — è stato scritto — nel cinquecento diede i migliori rappresentanti della dottrina scotista. E noi qui facciamo notare che il Mezzogiorno d'Italia, ha dato il suo contributo non spregevole di scrittori scotisti, in questo periodo. Ci si presenta in prima fila la figura imponente di **Giovanni Vallone di Giovinazzo** in quel di Bari, ricordato dal Wadding (1), dal Toppi (2), dal Tafuri (3), dal P. Bonaventura da Fasano (4), da Carlo Villani (5), dallo Sbaralea (6), e da Minieri-Riccio (7) il

(1) *Scriptores,* 154.
(2) *L. c.,* 185.
(3) *L. c.,* III.
(4) *Memorabilia Minoriticae Provinciae S. Nicolai Minorum Regularis Observantiae,* Barii, apud Zanethum et Valerium, 1654, par. 2, cap. 3, § 10.
(5) Carlo Villani, *Scrittori e artisti pugliesi antichi, moderni e contemporanei,* Trani 1904.
(6) L. c., II, 137.
(7) *Memorie storiche* ecc., 364.

quale ultimo lo chiama « acerrimo seguace e difensore di Scoto », e dall' Hurter (1). Professore in diversi *Studi generali* del Reame di Napoli, egli ha legato il suo nome a un' opera piccola di mole, ma di valore straordinario tanto da avere l' onore di parecchie edizioni e di essere pubblicato per ben due volte da quel grande e profondo conoscitore di Scoto, e mecenate degli studi scotisti, che fu il Card. Costanzo Torri di Sarnano († 1595) professore a Perugia, Padova e a Roma, scrittore insigne anche lui di opere pregevoli sulla dottrina di Scoto. Quest' opera veniva pubblicata prima a Napoli nel 1533 col titolo, che riportiamo in nota, edizione sconosciuta allo Sbaralea (2). Il sullodato Sarnano la pubblica invece con quest' altro titolo: « *Lectura absolutissima in formalitates Scoti Fr. Ioannis Vallonis, Minoritae Regularis Observantiae — Nuper a Fr. Constantio a Sarnano, nunc S. R. E. Cardinali amplissimo, in multis ampliata formaque praestantiori digesta, una cum textu Antonii Syrecti* (3) etc. Venetiis, 1588.

Noi abbiamo avuto per le mani l' edizione fatta a Venezia per i tipi di Francesco de Franciscis nel 1588, edizione dedicata a Papa Sisto V. Questa edizione ne fa supporre evidentemente un' altra curata dallo stesso Sarnano, giacchè nella lettera dedicatoria a Sisto V si dice espressamente: « Elucubrantiusculas hasce in Scoti formalitates mitto, quae etiam eam ob causam meritissimo tibi debentur, quod eas olim, quo primum tempore

---

(1) *Op. c.*, II, 1220, n. 374.

(2) *Lectura Edita Per Venerandum Patrem — Fratrem Ioannem Vallonem de Iovenatio or. min. regularis observ — antiae Lectorem Generalem in Sacro Conventu Neapolitano Sanctae Mariae de nova, super formalitates Scoti compilatas per — Antonium Syreti feliciter Incipit — Impressum Neapoli per Magistrum — Matheum Brixiensem* (Matteo Carmer di Brescia) *Anno do-mini MDXXXIII — die 24 Augusti completum.*

Questo titolo della prima edizione l' abbiamo desunto dal preziosissimo lavoro dell' amico Dottor Giovanni Bresciani Capo bibliotecario della grande Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli: *Contributi alla storia della tipografia in Napoli nel sec. XVI.*

Nel titolo di questa edizione si dice chiaramente che il Vallone insegnò nel Sacro Convento di *S. Maria la Nova in Napoli:* il chè è una prova irrefragabile che il Vallone appartenne alla Regolare Osservanza e non a' Conventuali, come vorrebbero alcuni (per es. il cit. P. Bonaventura Fasano, che lo dice Definitore Generale de' Conventuali nel 1535); a meno che non si voglia ammettere la supposizione dello Sbaralea (*l. c.*, 138) che il Vallone, cioè, in un dato momento, dagli Osservanti passò ai Conventuali.

(3) Antonio Siretto († 1484) dalla Prov. francese di Tours insegnò a Parigi, dove scrisse e pubblicò *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris Subtilis Scoti,* che ebbe diverse edizioni.

editae sunt, *sub tuo felici nomine imprimendas curaveram, quare non nunc munus habes, sed vetus veteris servi aliquando magis ornatum in manus tuas redit* ». Quest' altra edizione sembra sia stata fatta a Venezia nel 1566. A Firenze ne uscì un' altra ancora nel 1580 (1).

L' opera ha per iscopo di dilucidare l' arduo e interessante problema delle celebri *formalità* di Scoto, in cui, scrive il De Wulf (2), bisogna cercare l' originalità e la chiave di volta della filosofia del grande pensatore francescano, come quelle che impregnano tutto il suo sistema, dandogli, nel medesimo tempo, la sua unità.

Il problema delle *formalità* appassionò tanto gli Scolastici, e specialmente i loro discepoli del secolo XV e XVI (3).

Il Vallone tratta l' argomento con grande ampiezza e lucidità in tutte le sue molteplici applicazioni metafisiche così in psicologia come nel campo teologico. È inutile dire che l' A. è fedelissimo discepolo di Scoto e difende calorosamente tutte le posizioni del suo Maestro e Duce.

Così tratta brillantemente la celebre questione dell'*univocità* dell' ente in Dio e nelle creature (4); distinguendo bene tra il *conceptus quidditativus* e il *conceptus generis vel qualitativus,* ammette e prova che il *conceptus quidditativus est comunis ad finitum et infinitum... et ens dicit conceptum quidditativum de Deo* (5), *qualis communis non potest esse in conceptu generis, cum talis conceptus sit necessario limitatus* (6). Così sostiene e di-

---

(1) Hurter, *l. c.*, II, 1220, n. 574.

(2) *L. c.*, II, 70-71.

(3) Giovanni Lapis, dottore in medicina, nel 1503 pubblicava a Napoli un lavoro simile dal titolo: « *Aureum formalitatum speculum Scoti ac Francisci Mayronis doctrinam illustrans* ». Segno evidente che lo *Scotismo* appassionava nel mezzogiorno d' Italia, non solo gli ecclesiastici, preti e frati, ma anche i borghesi. — Così in Sicilia coltivò lo scotismo Bartolomeo Castelli di Messina — filosofo, teologo, medico, professore di medicina nel patrio ginnasio. Il quale nel 1506 pubblicava a Messina: « *Brevis et dilucida ad logicam Aristotelis Introductio* »; e nel 1590 *Miscellaneorum Prima Pars.* Sono diversi trattati. Nei trattati IV e V parla *De origine mundi* e *De principio individuationis substantiae materialis sensibilis,* accettando la teoria scotiana della individuazione, rigettando quella dei Nominalisti e realisti, compresa quella di S. Tommaso (pp. 207-225-227) perchè — egli scrive — la trova fondata su efficaci ragioni. Parla di lui il Prof. Vincenzo di Giovanni nella sua *Storia della filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX,* Palermo 1873, I, 138-140.

(4) *L. c.*, p. 103 e sg.

(5) *L. c.*, 186-194.

(6) *L. c.*

fende, con solide ragioni, che anche gli angeli sono composti di *materia* e *forma*, prendendo però, la parola « materia » nel senso di *potenza*, come la prese Scoto. Egli ragiona così: « *nulla intelligentia caret potentia, nisi tantum prima, idest omnes, prima excepta, sunt in potentia, quia omnes videlicet sunt compositae ex positivo et privativo, nam in quantum entia sunt aliae intellingentiae a prima, deficit ei perfectio primae intelligentiae, et ista compositione compositi sunt Angeli* » (1). Parlando dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile afferma categoricamente ch'essi si distinguono solo formalmente: « et dico quod isti duo intellectus sunt *duae formalitates* in anima quae ex natura rei distinguuntur, licet per omnia sint idem realiter » (2).

Il Vallone cita il Licheto e spesso Landolfo Caracciolo col quale, però, non è sempre d'accordo nella interpretazione del pensiero del Maestro, come nella quistione su citata della univocità dell'ente (3). L'A. si sforza di dimostrare la conformità della dottrina di Scoto con Aristotele. Noi crediamo indispensabile la lettura e lo studio di quest'opera del Vallone per intendere il vero pensiero di Scoto sull'arduo problema delle *formalità* (4).

---

(1) *L. c.*, 17.

(2) *L. c.*, 150.

(3) *L. c.*, 187.

(4) Ci piace intanto riportare il concetto che della formalità presenta l'illustre filosofo. Egli fa notare che la « formalità » può prendersi o considerarsi in tre modi: *a*) in un modo largo, *b*) in un modo stretto e proprio, *c*) e in un modo strettissimo.

Presa nel primo modo secondo lui si può definire: *Formalitas est aliquid* **repertum** *in re ex natura rei,* quod non oportet semper intellectum movere, dummodo possit intellectum terminare; dicitur repertum **in re,** propter figmentum; dicitur *ex natura rei* propter relationes rationis; dicitur quod non semper oportet movere intellectum, dummodo possit intellectum terminare propter relationes reales, quae dicuntur formalitates; tamen intellectum movere non possunt, cum sit idem movere intellectum et causare partialiter intellectionem perspeciem sui. Modo dictum est quod relationes non sunt productivae alicuius formae absolutae, quare etc. Et isto modo **capiendo** formalitatem, *omne illud quod non est extra nihil,* dicitur formalitas, cuiusmodi sunt modi intrinseci, differentiae ultimae et sic de aliis, et sic formalitas est communis ad realitatem et quidditatem.

Secundo modo capitur formalitas *proprie* et sic formalitas dicitur de omni eo quod est ens quidditative, et de omni eo quod est aliquid entis, praeterquam de modis intrinsecis, et isto modo *formalitas convertitur cum realitate obiectiva,* nec communior est ea; sed realitas obiectiva et formalitas isto modo sunt communiores quidditative, et sic accipimus formalitatem cum loquimur de *distinctione formali.*

Tertio modo **capitur** formalitas *strictissime* pro illo quod praedicatur quidditative de aliquo, vel de quo aliquid quidditative praedicatur; isto modo formalitas est minus communis quam *realitas,* sed convertitur cum quidditate. Et licet *differentiae individuales* dicantur *formalitates* (capiendo formalitates duobus primis modis) non tamen sunt formalitates capiendo tertio modo; et ista divisio est necessaria cuilibet formalizzanti » (175-176).

Il Sarnano spesso si allontana nelle sue lunghe note dal pensiero dell' A., avendo — come si vede chiaro — intenzioni conciliative: si sforza, infatti, di armonizzare Scoto con S. Tommaso.

Col lavoro del Vallone il Sarnano pubblica — in un solo volume — lavori similari di Lorenzo di Brescia, di Stefano Brulefer, di Maurizio d' Ibernia, di Antonio Trombetta e del citato Antonio Siretto.

Il Vallone scrisse pure: « *Summa de regimine vitae humanae* » che fu lodata non poco dai dotti (1).

Il De Nino (2) citato da Carlo Villani (3) lo chiama ancora insigne oratore sacro, tanto che « la sua meravigliosa facondia nel predicare fu ammirata in molte cospicue città d' Italia, onde il suo nome risuonava chiarissimo da per ogni dove ».

2. Figura imponente di scrittore scotista è quella ancora di **Matteo Silvaggi** di Catania, di cui ci hanno tramandato poche notizie biografiche gli storici dell'Ordine (4). Parla, però, di lui, della sua mente meravigliosa e della sua conoscenza di Scoto la sua opera intitolata: « *Lectura seu expositio brevis memoriae mandanda philosophiae studiis incumbentibus super octo libros physicorum Aristotelis cum aliquibus adnotationibus de mente Doctoris Subtilis nec non et illuminati Francisci Mayronis. Ad*

A pag. 2 riferisce la definizione di Francesco Mairone: ***Formalitas nihil aliud est nisi quidditas uniuscuiusque rei, sive sit definibilis, sive non*** » che spiega e commenta così: « Vel aliter clarius, formalitas vocatur illud, quo aliquid est extra nihil, ut materia prima, voluntas, intellectus, et sic de omnibus aliis; et ut omnia perstringam et accomodatissimo exemplo me explicem: formalitas est sicut ens et suae passiones, ut bonum, verum, unum, modi intrinseci, genera generalissima, species specialissimae, individua, differentiae ultimae et intermediae, passiones reponibilium in praedicamento et quae sunt in divinis ». E poco prima scrive: « Formalitas, quantum ad propositum nostrum facit, est ratio conceptibilis ex natura rei, et sic omnis ratio sub qua tu concipis aliquid ex natura rei et est formalitas. Unde si concipis *fortem* in quantum est homo, vel substantia, homo et substantia sunt *formalitates;* et ita formalitas dicta est a forma, quae idem est quod actus, et omne quod intelligitur est ratio actus » (*Ivi*, p. 2).

Ad avvalorare la sua spiegazione cita anche il Licheto (Comment. in 2 quaest., d. 2, I Scoti).

(1) Lo Sbaralea (*op. c.*), contro l' opinione di Wadding, l' attribuisce invece a un tal *Giovanni Guallensi,* contemporaneo di S. Bonaventura, vissuto e morto a Parigi, autore di pregevolissime e numerosissime opere teologiche, ascetiche e mistiche.

(2) *Memorie storiche degli uomini illustri di Giovinazzo.*

(3) *Op. c.*

(4) Sbaralea, *op. c.,* II, 232-3; Wadding, (*Annales*, ad a. 1490), lo dice vissuto verso il 1490, opinione che giustamente rigetta lo Sbaralea, giacchè le opere del Silvaggi compariscono stampate tutte nella prima metà del cinquecento. Cf. pure G. M. Mira, *Bibliografia Siciliana,* II, Palermo, 1881, coll. 367-368; Hurter, *op. c.,* II, 1360, n. 629,

instantiam aliquorum nobilium studentium in patavino gymnasio nuper excussa et summoque studio in lucem edita per Venerandum patrem Fratrem Mat. Silvagium Siculum Cathanensem Ord. minorum Observantiae Sacrae theologiae professorem. Venetiis, MDXLII (1).

Quest'opera il Silvaggi la scriveva nel convento di S. Francesco della Vigna a Venezia « pridie Kalendas septembris » del 1542 e veniva stampata nella stessa città nel gennaio 1543. La scriveva a richiesta di alcuni nobili studenti di filosofia del celebre Ginnasio o Università di Padova, coi quali dimostra di essere in grande intimità, e a' quali la dedica con una nobilissima lettera da cui si vede chiaro che il Silvaggi era tenuto in grande considerazione nell'Università di Padova e che facilmente vi aveva anche insegnato, benchè egli si meravigli come mai « *ex tanto fulgentissimo patavino gymnasio doctrinarum et omnium studiorum disciplinarumque fluvio lacte et melle manante, tanto delitioso pabulo saginati* (studentes), *relicta similagine ad nostrum furfurem declinetis* » (2).

Il Silvaggi ha inteso scrivere come un *prontuario*, o come dice lui stesso: *memoriale breve ad mentem philosophi* (Aristotelis) *cum aliquibus Doctoris Subtilis et illuminati Francisci Mayronis adnotationibus.* E l'ha scritto « *non parvo labore* » e « *per seriem lectionum* ».

L'opera è didattica, eminentemente filosofica, con riferimenti teologici. Tutte le teorie intorno al moto, al luogo, alla materia e alla forma, con le loro molteplici applicazioni, son messe in una luce chiara e difese dagli attacchi degli avversari, sempre però con garbo gentile.

La lettura è relativamente breve, non constando che di 190 pagine appena, a caratteri piccolissimi, oltre l'indice: ma svolge una

---

(1) Scrisse pure: 1. *Liber de tribus peregrinis, seu Colloquia trium peregrinorum,* Venetiis, 1542 in-8, apud Franciscum Bindonium et Mapheum Pasneum. Tratta: *De divinis perfectionibus: de Philosophia Sanctorum, de partibus mundi, linguis, populis et civitatibus, ac de excellentiis Romae et Hierusalem.* — 2. *De nuptiis animae cum Christo eius sponso.* Opera in 4 libri con un Dialogo inter *Rempublicam et Philosophiam,* Venetiis 1542; — 3. *Apotheca divini amoris: sive de Apotheca viridarii labyrinti, quae est sanctissima crux, ubi venditur amor Dei, carmine heroico,* Venetiis, 1542; — 4. *Modo di vivere secondo la divina volontà,* ovvero *Disciplina salutis,* Impressa in Palermo da Antonio Mayda MDXXXVI, in 8. Cf. *Sbaraglia,* l. c.

(2) Pag. 2.

materia amplia e complessa. È divisa in otto libri, secondo la divisione Aristotelica in *libris physicorum*. Nel primo libro parla de' principii intrinseci de' corpi; nel secondo dei principii così intrinseci come estrinseci e degli altri effetti; nel terzo parla delle passioni intrinseche, come del *moto* e dell' *infinito;* nel quarto discute delle passioni estrinseche cioè *de loco, vacuo et tempore;* nel quinto e sesto della divisione del moto; nel settimo della divisione del moto in parti soggettive, delle relazioni del moto al motore e de' moti fra loro; nell' ottavo parla del moto del cielo per trovare finalmente la natura e le condizioni del primo motore, la sua perpetuità, la sua immobilità e la sua indivisibilità. E qui, più che altrove, svolge il pensiero del Maestro, Scoto, così originale e così severo verso il famoso argomento dedotto dal moto per dimostrare l' esistenza di Dio, argomento che al Dottor Sottile apparve poco decisivo, perchè non è vero *absolute* che ogni moto suppone il motore: questo, per es., è falso negli animali i quali si muovono per virtù propria.

Come saggio della serietà con cui ragiona ed argomenta il Silvaggi, ci piace riportare, in sintesi, ciò che egli scrive intorno alla famosa quistione se il *primo Ente ha grandezza materiale.* « Se Dio avesse la grandezza materiale — egli argomenta — questa sarebbe o *infinita* o *finita;* ma non l' ha *infinita*, perchè una grandezza infinita non è possibile; non l' ha finita perchè il primo motore è *d' infinita virtù.* Una virtù infinita non può essere in *magnitudine finita,* perchè allora l' accidente sarebbe più potente (potentius) e meglio (melius) del soggetto. Dunque segue che il primo motore non ha alcuna grandezza.

All'obbiezione dedotta dal verso del salmo: *Magnus Dominus et luadabilis nimis,* risponde da buono scolastico: « Deus est magnus *magnitudine virtutis,* non autem *magnitudine quantitatis* seu molis.

Dal che segue che il primo motore non è divisibile in parti: « *Non dividitur nisi quantum; sed ipse non est quantus.... Ergo est indivisibilis et impartibilis, et nullam habens magnitudinem, sed est sublimis et gloriosus et benedictus in saecula. Amen. Ipsi honor et gloria* » (1).

Così termina la lettura del Silvaggi.

(1) Pag. 95.

3. Il Galatino (1420-1540). Per antonomasia così viene chiamato **P. Pietro Mongiò** (1) dalla sua città natale Galatina in quel di Lecce, astro fulgidissimo della provincia minoritica di Puglia, ritenuta sempre sino al 1517 — scrive il P. Coco (2) — una delle prime dell'Ordine, e che poi, divisa e suddivisa, andò a poco a poco perdendo la sua importanza, conservando le memorie del glorioso passato. Il Galatino fu uno dei più dotti teologi del suo tempo, versatissimo nelle lingue orientali, come nella conoscenza de' riti e delle scienze degli Ebrei, si che alcuni lo credettero un ebreo convertito (3). Da Leone X ebbe l'incarico di scrivere un libro contro l'ebraismo invadente, libro che intitolò: *De arcanis catholicae veritatis* e che dedicò all'Imperatore Massimiliano.

Quest'opera ebbe diverse edizioni: la I. fu fatta nel 1518, ad Ortona a Mare, ed è quella che noi abbiamo letta nella Biblioteca Nazionale di Napoli, edizione rarissima e pregevole che si conserva nella *Sala quattrocentina* (4). Fu ristampata, secondo il De Angelis (5) altre cinque volte, in luoghi diversi. Degna di menzione è l'edizione di Basilea (1550) presso l'editore Enrico Pietro e di Francoforte presso gli eredi di Andrea Vechelio nel 1603 in folio, e l'altra del 1612 nel medesimo luogo che, forse, fu l'ultima (6).

È questa la sua opera principale onorata da una lettera bellissima di Papa Leone X all'A. in data del 9 aprile 1518,

---

(1) Secondo il Tiraboschi (*op. c.*, VII, I, 388 nota) il cognome sarebbe *Colonna*, e sotto questo cognome sono esibite le sue opere ne' Cataloghi della Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele di Roma, della Bibl. Nazionale di Parigi, e del Britrish Museum di Londra.

(2) *Op. c.*, 95.

(3) De Angelis, *op. c.*, II, 236 e sg.

(4) Il titolo è questo: *Opus toti christiane Reipublice maxime utile, de arcanis — catholice veritatis, contra obstinatissimam Iudaeoru — nostre tempestatis perfidiam: ex Talmud, aliisq — hebraicis libris nuper excerptum: et — quadruplici linguarum genere — eleganter congestum.*

(5) *Op. c.*

(6) Nelle correzioni dello Sbaralea (ed. Nardecchia 1921) è detto che non esiste nè l'edizione di Francoforte (1550), nè quella di Parigi (1602). E l'edizione di Basilea sarebbe stata fatta da Giovanni Ervagio e non già da Enrico Pietro. Il Fabricius *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, Florentiae, 1858, III, 6) enumera 7 edizioni: Ortona a Mare 1518, Basilea 1550, 1561, 1591, Francoforte 1603, 1612, 1672. Nel *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, XXXI, Paris 1603, ne vengono segnate 5: Ortona a Mare 1518, Basilea 1560, 1591, Parigi 1603, Francoforte 1612. Oggi certamente esistono 7 edizioni: Ortona a Mare 1518, Basilea 1550 e 1561, Parigi 1603, Francoforte 1603, 1612 e 1672. Cf. P. Arduinus Kleinhans, O. F. M., *De Vita et operibus Petri Galatini, O. F. M.*, etc. in *Antonianum*, I, 174. È una monografia magistrale sul grande scrittore pugliese.

che la chiama, sul giudizio dei Cardinali revisori « *opus fidei utilissimum* ».

La lettera porta questa intestazione: « *Dilecto filio Petro Galatino Ordinis Minorum provinciae Sancti Nicolai M. provinciali, familiari nostro* ».

La perfezione di quest'opera entusiasmò talmente i contemporanei da considerarla opera ispirata. Giorgio Benigno De Salviatis (1), arcivescovo di Nazareth, la presentò al lettore con queste enfatiche parole: « *Quam veridicum sit, candide lector, quantaeque auctoritatis, Petri Galatini viri eruditissimi, quantumque linguarum peritissimi, opus de arcanis catholicae veritatis, ex hebraicis libris, mirabili ingenio et non* **sine divino impulsu carptum,** *non solum ex hoc scire poteris, quod Reverendissimi quidam Cardinales, divina humanaque sapientia maxime praestantes, non multi Ecclesiae Prelati, in omni literaturae genere excellentissimi opus ipsum cum eis cognoscendum missus fuisset, miris (me praesente) laudibus extulerint* ». (2). Alcuni misero in dubbio l'autenticità di quest'opera, attribuendola ad altri, come al Domenicano Raimondo Sabunde, ma fu un tentativo inutile, che abortì in sul nascere (3).

Il fine dell'opera è chiaro: la confutazione dell'ebraismo. Essa è divisa in 12 libri: nel primo tratta del Talmud; nel secondo della SS.ma Trinità, della unità dell'essenza divina e dei nomi divini; nel terzo parla della *Incarnazione del Figlio,* della natura divina del Messia; nel quarto dell'avvento del Messia; nel quinto confuta gli argomenti degli Ebrei che vorrebbero provare che il Messia non è ancora venuto; nel sesto tratta della redenzione umana; nel settimo della Santissima Madre del Messia; nell'ottava della realizzazione delle profezie nella persona di Gesù; nel nono della eterna riprovazione dei Giudei, della vocazione e salvezza de' Gentili; nel decimo della

---

(1) Conventuali di Ragusa. Insegnò a S. Croce in Firenze.

(2) Pag. 10.

(3) De Angelis, *op. c.* — Però non si può negare che il Galatino abbia preso molto, le parti principali e più importanti riguardanti il Talmud dal suddetto Raimondo Sabunde, che altri leggono *Sebon,* come già dimostrava Carlo Giuseppe Imbonati fin dal 1694 nella sua *Bibliotheca latina hebraica,* pubblicata a Roma nel 1694, conchiudendo: « Et licet minime negari possit ex Raymondo praecipuas et potissime Talmudicorum assertiones Galatinum accepisse, tamen adhuc *dicendus est Galatinus sui operis auctor,* in hoc solum culpandus, quod Raymondi nomen et librum subticuerit, illaque quasi sua venditarit » (p. 195).

istituzione della nuova legge; nell' undecimo dell' abrogazione dell' antica legge; nel duodecimo infine parla del secondo avvento del Messia.

Il settimo libro è un trattato magnifico di Mariologia. Contro un certo Agostrato l' A. difende, per ben cinque capitoli (cap. V-IX), l' immacolato concepimento di Maria. Sciogliendo le obbiezioni del suo avversario, dimostra: *a*) l' opinione dell' immacolato concepimento di Maria è antichissima (cap. V); *b*) la ragione prova il privilegio mariano (cap. VI); *c*) e lo conferma con sette ragioni teologiche e naturali (cap. VII); *d*) l' intemerata Madre fu generata senza libidine e concupiscenza (cap. VIII); *e*) la Vergine fu preservata dal peccato originale *modo nobilissimo*, « intuitu meritorum Christi » (1).

Nella dimostrazione dell' augusto privilegio si allontana dalla dimostrazione comune; o meglio la dimostrazione comune tradizionale la presenta sotto una forma nuova e filosoficamente più esatta e più esauriente. Le ragioni le illustra con esempi tolti dall' ordine naturale. Così, per es., egli argomenta: la perfezione degli esseri è in ragione diretta della nobiltà del fine a cui sono destinati. Ma la Vergine era destinata ad essere Madre di Dio. Dunque, la sua destinazione finale esigeva che Ella fosse concepita immacolata. Di più: la perfezione viene data agli esseri secondo la loro capacità. Ad ogni essere è insito il desiderio naturale di unirsi o assimilarsi ad un essere più perfetto ed odia le cose inferiori (e questo lo prova con esempi tolti dalle scienze naturali). L' appetito della materia della Madre del Messia era di essere concepita senza peccato originale, e la disposizione della materia (vuol intendere la *natura*) era abile a ricevere

(1) Tratta lo stesso argomento nel secondo trattato della parte quarta della sua opera *De vera Theologia* rimasta inedita, consacrandovi tutto il capitolo sesto. E là racconta com' egli, colpito da grave malattia, fece voto alla Vergine di scrivere sul suo immacolato concepimento se gli restituiva la salute. La Vergine benignamente esaudì la sua preghiera, e lui sciolse il voto difendendo il privilegio mariano. « *Eamque* — egli scrive — *in mente inventam* (cioè ricordandosi di dover parlare del peccato originale) *obnixe ac omni qua potui humilitate deprecatus sum ut* [Virgo] *dignaretur pro sua misericordia, me ab omni huiusque meae adversae valetudinis discrimine liberare. Quod si faceret ipse quoque ei promitterem, me plenissima veritate ostensurum, eam ab omni huiusque peccati contagione fuisse prorsus immunem. Et confestim, emisso voto, affuit divina gratia, solius matris misericordiae obtenta interventu: quare me et incolumen effecit et pristinae sanitati restituit. Si igitur ipsa tam benigne me sanitatis beneficio afficit, oportebit me profecto et promissa servare quam ad locum pervenero, ubi de eius conceptione dicendi aderit opportunitas* ». Ed. Vat. lat. 5573, *De vera Theologia*, quarta pars, F. 43r - 100v: *Secundus tractatus: De humanae naturae lapsu.*

questa perfezione. Quindi ne segue che era molto ragionevole che Maria fosse concepita senza peccato, anzichè essere purgata dopo la concezione (p. CCVVI).

Tralasciamo gli altri argomenti per amore di brevità; però facciamo notare che il Galatino difende ampiamente ed esaurientemente la tesi scotista, benchè non citi quasi mai espressamente il nome di Scoto.

Essendo un'opera diretta esclusivamente agli ebrei, che non volevano riconoscere in Cristo il Messia predetto da' Profeti ed adorarlo come Dio per il modo troppo umano com'è apparso, il Galatino trascura la quistione del motivo primario della incarnazione, e mette in luce solo la causa prossima o occasionale della venuta di Cristo.

Scrisse anche un'opera dottissima intorno ai migliori e più utili trattati di teologia; sarebbe stata una teologia completa se avesse potuto scrivere sui Sacramenti e sui novissimi (1). Nella sua teologia, rimasta inedita, il Galatino tratta ampiamente la quistione del motivo primario della incarnazione, ch'egli chia-

---

(1) Diamo qui l'elenco di tutte le opere edite e inedite del Galatino, secondo l'ordine cronologico seguito dal P. Kleinhans nell'*Antonianum*, I, 327 e sg.: 1. De optimi principis diademate, a. 1506 (?) - Cod. Vat. lat. 5567 f, l. r., che lo Sbaralea (*l. c.*, II, Romae 1921, 340) chiama *De Optimo principe;* 2. Expositio dulcissimi nominis Tetragrammaton; a. 1507 (?); 3. Oratio de Circumcisione Dominica; a. 1515 (Wadding, *Annales* ad a. 1539, n. 18, (XVI 2, 447); 4. Epistola ad Reuchlinum; a. 1515; 5. De Arcanis catholicae veritatis; a. 1518; 6. Libellus de morte consolatorius ad Leonem X, a. 1519 (Cod. Vat. lat. 3190); 7. De Re publica christiana; ante diem 1 decembris 1521 (Cod. Vat. lat. 5578); 8. Oratio de Dominica Passione, a. 1522 (Sbaralea, *l. c.*, II, 340; 9. De septem Ecclesiae tum temporibus tum statibus, a. 1523 (Cod. Vat. lat. 5579); 10. De Ecclesia destituta; ante a. 1524, nel quale anno scrisse il *Commentarium in Apocalypsim* (Cod. Vat. lat. 5567, f. 300 v. e Cod. Vat. latino 5569, f. 156 v), dove si parla del Commentario dell'Apocalisse come incompleto; 11. De Ecclesia restituta; ante a. 1524; 12. In beatissimi Iohannis apostoli et evangelistae Apocalypsim ad verum et proprium sensum commentaria; a. 1524 (Cod. Vat. lat. 5567 f. 300 v); anno praesenti MDXXIIII sedente Clemente VII (Cod. Vat. lat. 5567 e 6046); 13. Vaticinii Romani explicatio; a. 1525 (Cod. Vat. lat. 5581); 14. De Sacra Scriptura recte interpretanda; a. 1526 (Cod. Vat. lat. 5580); 15. De cognoscendis pestilentiis hominibus deque refellendis eorum versutiis; inter annos 1523-1534 (Cod. Vat. lat. 5579); 16. De SS. Eucharistiae sacramenti mysteriis; a. 1532 (Cod. Vat. lat. 5580); 17. De Ecclesia instituta; post a. 1534 (Cod. Vat. lat. 5575); 18. De anima intellectiva; post a. 1534 (Cod. Vat. lat. 5577); 19. De homine; post a. 1534 (Cod. Vat. lat. 5577); 20. De Epistola ad Paulum III et Index Alphabeticus in opus De Arcanis catholicae veritatis; post a. 1534 (Cod. Ottob. lat. 2366, e Cod. Vat. lat. 4582); 21. Emendatio opusculorum de Messiae mysteriis et de Domini nostri Iesu Christi generatione libellus; post 1533 (Cod. Vat. lat. 4582); 22. De Angelico Pastore (Cod. Vat. lat. 5578); 23. De vera Theologia pars prima: post 1534; pars secunda: post 1536; pars tertia, quarta, quinta: post partem secundam (Codd. Vat. lat. 5570, 5571, 5572, 5573, 5574, e Codd. For. 52, 54, 60 del Collegio di S. Isidoro in Roma.

ma « perdifficilis » : vi consacra tutto il capitolo IX, che va dalla pagina LXXXI r. alla pagina LXXXIX v. in tre articoli (Cod. Vat. lat. 5574).

Nel 1° articolo espone la sentenza di S. Tommaso o dei tomisti (Cristo non si sarebbe incarnato, se Adamo non avesse peccato) e la sentenza di Scoto e degli Scotisti « quasi tutti » — egli dice — (il Verbo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato). Fa notare che l'opinione di Scoto fu sostenuta prima dal Lincolniense Roberto Grossateste e da Alessandro d'Ales, mentre S. Bonaventura rimase ambiguo. Nel secondo art. espone le ragioni in favore della sentenza scotista, che dice da anteporsi alla tomista riducendole a nove: 1) la beatificazione dell'uomo nell'anima e nel corpo; 2) la suprema dignità dell'anima di Cristo, la quale esigeva che non fosse creata « occasionaliter » ; 3) la suprema manifestazione della infinita perfezione e bontà di Dio, la quale riluce più nello stato d'innocenza, che nello stato di peccato ; 4) perchè l'uomo innocente avesse potuto raggiungere Dio ch'è il « summum bonum » che non avrebbe potuto raggiungere quaggiù con le sole forze naturali ; 5) se Cristo si fosse incarnato principalmente per il peccato seguirebbe che l'uomo dalla sua malizia ne avrebbe ricavato vantaggio; 6) Cristo è il capo della Chiesa, come insegna S. Paolo. Questa Chiesa sarebbe esistita anche se Adamo non avesse peccato. Se Cristo non si fosse incarnato il corpo della Chiesa sarebbe stato acefalo ; 7) si sarebbe incarnato perchè si verificasse il significato del matrimonio, ch'è il simbolo dell'unione di Cristo con la Chiesa, secondo lo stesso S. Paolo ; 8) l'incarnazione è la più alta dignità, che si possa comunicare a creatura. Ora questa dignità non può esse *occasionata*; 9) per la suprema perfezione dell'universo conveniva che Cristo s'incarnasse: così si vede esaurito il modo di produrre l'uomo: il primo uomo è nato senza uomo e senza donna (Adamo), il secondo è nato dall'uomo senza donna (Eva), il terzo è nato dall'uomo e dalla donna (come nasciamo noi), il quarto nasce dalla donna senza uomo (Cristo). Come si vede, il Galatino ha compendiato tutta la dimostrazione scotista e della scuola francescana prescotista intorno all'ineffabile mistero. L'ultimo argomento l'abbiamo trovato anche in Roberto da Lecce.

Nel terzo articolo si sforza di conciliare l'una e l'altra sentenza, facendo notare che l'una non esclude l'altra, perchè laddove Scoto considera la incarnazione « *secundum puram humanae carnis substantiam* », S. Tommaso la considera *secundum passibilitatis ipsius carnis defectum* ». E come nella sentenza di Scoto la redenzione umana non è esclusa dal piano divino mirante principalmente alla perfezione dell'uomo e dell'universo e alla suprema manifestazione della gloria di Dio, sì che Cristo — anche se Adamo non avesse peccato — si sarebbe incarnato non solo come glorificatore e perfettissimo beatificatore dell'umana natura, ma ancora come redentore perfettissimo, in quanto avrebbe preservato l'umana natura dal peccato, come ha preservato Maria dal peccato originale; così nella sentenza di S. Tommaso la redenzione umana *in carne passibili mortali* non esclude l'intenzione divina di glorificare e beatificare l'uomo e perfezionare l'universo.

Secondo noi, il Galatino si è sforzato di conciliare l'inconciliabile, giacchè se il motivo *primario* della incarnazione (o l'eterna predestinazione del Cristo) è stato il complemento dell'universo, come suprema manifestazione della gloria di Dio, non può essere stata la redenzione. Questa nel piano divino entra come parte secondaria.

4. Degno di memoria è **P. Paoli Argoli** di Tagliacozzo, dove nacque il 1570. Il Franchini (1) lo chiama « filosofo e teologo di trina dimensione ». Si addottorò a Roma nel 1590, e, giovanissimo, insegnò all'Università di Perugia. Scrisse e non pubblicò — perchè sorpreso dalla morte nel fiore de' suoi begli anni, a Rutigliano (Bari) nel 1591 — un'opera intitolata: *Propositiones parallelae S. Thomae Aquinatis et Scoti comparatae, examinatae etc.* Tutta la dottrina di Scoto e di S. Tommaso è ridotta a proposizioni categoriche, come attesta il sullodato Franchini.

Portava il suo modesto contributo allo scotismo anche un altro illustre figlio delle Puglie, **Padovano de Grassis,** che alcuni fanno nativo di Bari, altri di Barletta (2). Il Toppi lo

(1) *Bibliosofia e Memorie storiche di scrittori francescani conventuali, che hanno scritto dopo l'anno 1585,* Modena 1693, 594; Sbaralea, *op. c.,* II, 309.

(2) Lo dicono nativo di Barletta Minieri-Riccio, *Memorie storiche* ecc., 159; il Toppi, *op. c.,* 231, il Tafuri, *op. c.,* III, p. III; Carlo Villani *op. c.,* 467.

chiama teologo insigne e Reggente dello Studio di Venezia (1). Fu anche valoroso predicatore e scrittore. Possediamo di lui: *Enchiridion scholasticum contradictionum quodlibetalium Scoti exsolvens,* stampato a Venezia nel 1544, opera che dimostra la perfetta ed universale conoscenza ch'egli ebbe delle opere di Scoto. Nella prefazione di quest'opera il De Grassis dice di avere scritto pure: *Concilium Pauli, idest harmonia ex apostolicis monumentis,* e *De Republica ecclesiastica.*

Il sullodato Toppi dice di aver visto stampate queste opere in Venezia al segno della Croce 1545, in 8°. Il Tafuri, profondo conoscitore degli scrittori pugliesi, scrive del De Grassis: « Ora si faceva conoscere per ottimo storico, ora per eloquentissimo oratore, ora per saggio filosofo, ora per sapientissimo teologo, con grandissima facilità, di varie scienze trattando e dottamente discorrendo » (2).

Certo, le sue opere e i suoi ragionamenti sono ricchi di dottrina ed eloquenza.

5. Nel 1525 sorgono i Cappuccini, e coltivano anch'essi — come abbiamo accennato nel capitolo precedente — la dottrina di Scoto. Il che non fa meraviglia pensando che i primi Cappuccini uscirono dalle file degli Osservanti. Notiamo alcuni fra i più rinomati cappuccini scotisti di questo periodo, le cui opere, però, in gran parte sono inedite o perdute.

1) **P. Bernardino da Reggio Calabria** († 1536). Discepolo dell'illustre Licheto, continuò i suoi studi a Parigi, dove si laureò, facendo sfoggio di grande cultura scotista. Fu prima Osservante, poi nel 1532 passò tra i Cappuccini (3). Scrisse: « *Commentaria in librum primum scripti Oxoniensis Ioannis Duns Scoti* » in tre volumi.

Scrive di lui il P. Bernardino da Bologna: « *ad omnes capessendas disciplinas promptus, in Scoti doctrina et nervo scholastico ita est institutus, ut auditores in admirationem converteret, contradictores autem in sui timorem* » (4).

---

(1) *Op. c.*

(2) *Op. c.*, III, P. III, 386.

(3) Wadding, *Annales*, ad a. 1526 n. 12 (XVI, 411); Toppi, *op. c.*, 48; Tafuri, *op. c.*, III, p. I, n. 292 e sg.

(4) Cf. *Bibliotheca Scriptorum Ordinis Minorum S. Francisci Capuccinorum retexta et extensa a Fr. Bernardo a Bononia* etc. Venetiis, apud Sebastianum Coleti, 1747, 47; Cf. *Etudes franciscaines*, XXV, 628, in nota (I).

2) **P. Francesco Scaccia,** siciliano († 1575), già Osservante, scrisse: « *Lecturae philosophicae et theologicae secundum mentem Scoti* (1).

3) **P. Giacomo Paniscotti,** nativo di Molfetta († 1561). Nel 1522 fu Provinciale della Provincia di Puglia: promosse la reregolare osservanza, proponendo alcuni statuti di riforma per riparare — scrive il Tafuri (2) — ai disordini e agli sconcerti della decaduta e inosservante Provincia, per cui incontrò molti ostacoli, che lo spinsero a farsi cappuccino. È autore di un bellissimo trattato sull' *Immacolata Concezione di Maria.* Scrisse pure: *Expositio in Ps.* XIV, in forma di dialogo; *Commentaria in Decalogum*, stampato in Venezia nel 1556 e nel 1575, a Napoli nel 1597; *Commentaria in articulis fidei,* stampato pure a Venezia nel 1535; *De praeceptis Ecclesiae* e *Conciones diversae* (3).

Diamo il vero titolo delle due opere principali: 1. *Opus in — expositione — psalmi — Domine quis — Habitabit — Toti chritianae — rei publicae — maxime — utile — Cum gratia et privilegio — in Decennium. — Impressum Venetiis in Aedibus Aurelij Pinerj, Veneti,* Anno Domini MDXXXV, mense Augusti. 2. *Opus de — Sancte Fidei — Articulis — Dialogo editum — Toti Christianae — Religioni — Perutile et necessarium.* Leggesi infine: Impressum Venetiis in Aedibus Aurelij Pinerj — Veneti, Anno Domini MDXXXV, mense Augusto.

L'uno e l'altro volume lo scrisse essendo ancora Minore Osservante. Lui stesso nella Introduzione alla prima opera si dice « *provinciae Sancti Nicolai regularis Observantiae Minoritae* ». Il primo volume è dedicato a Ferdinando Gonzaga, Principe di Molfetta, ed è datato da Bari: *Datum Bari idibus martii* 1535.

È un dialogo fra Salomone e David. È diviso in 11 parti. La prima — che commenta le parole del Salmo « qui ingreditur sine macula » — è consacrata alla Vergine Maria, di cui difende la immacolata concezione (pp. 1-68). La sua argomentazione si fonda su due capisaldi: *a*) Cristo — perfettissimo redentore e mediatore — doveva liberare Maria dalla colpa originale, come la preservò dall'attuale; b) la predestinazione di Maria

(1) *Bibliotheca Scriptorum* etc., 92. — (2) *Op. c.,* III, P. I, p. 445.

(3) Wadding, *Scriptores,* 121; Sbaralea, *op. c.,* II, 15; Tafuri, *op. c.,* III, P. I, 445; Toppi, *op. c.,* 110; Francesco Lombardo, *Notizie storiche della città di Molfetta,* e Cesare Monna nel *MS. Ragguaglio dell'antichità di Molfetta* cit. dal Tafuri, *l. c.*

prima della previsione del peccato, immediatamente alla predestinazione dell'anima di Cristo: « Prima anima praedestinata fuit anima Christi, secunda anima Virginis ».

Scoto non è citato, ma la dottrina è prettamente scotiana. Così nell'opera De *Sanctae fidei articulis* difende la tesi scotista del motivo primario della incarnazione, seguendo in tutto e per tutto l'argomentazione del Maestro circa la predestinazione dell'anima di Cristo alla grazia e alla gloria anteriore alla colpa di Adamo, e ne espone con mirabile chiarezza e semplicità i momenti logici del piano divino.

Tutti questi lavori furono pubblicati uniti insieme in Venezia nel 1555, 1575 e nel 1578. Fu uomo di tanta santità che, vivente, gl'innalzarono una statua.

4) **P. Girolamo di Palermo** († 1579) scrisse: « *Lectionum theologicarum ad mentem Scoti libri duo* » (1).

5) **P. Francesco di Mazzara** in Sicilia († 1588), il quale insegnò *publice* a Palermo e a Bologna. Fu primo conventuale e poi passò tra i Cappuccini nel 1562. Si dice che abbia scritto molto. Esisterebbero di lui manoscritte le opere seguenti: *Praelectiones in libros Aristotelis, Tom. 3: Praelectiones theologicae secundum doctrinam Scoti,* tom. 2 in 4 (2).

6. Lo scotismo nel Mezzoggiorno d'Italia non fu — in questo periodo, come sempre — semplice ed arida speculazione filosofica o teologica; ma fu ancora sorgente di pietà e di fervore. I nostri teologi si sforzarono di tradurre in pratica di vita quanto essi insegnavano o dalle cattedre o ne' loro libri. E così cercarono di popolarizzare la verità soavissima dell'Immacolata Concezione di Maria, e di fare amare dal popolo la Vergine Santa sotto questo speciale e insigne privilegio. Pensarono così d'istituire Confraternite e feste in onore della Vergine Immacolata.

La prima confraternita veniva eretta nel 1579 in Montecalvario di Napoli, dal P. Antonio d'Elia di Nola, e fu detta *Regalis nobilium Arciconfraternitas,* alla quale si ascrisse quasi tutta la nobiltà napoletana, come attesta l'autore della *Cronaca manoscritta o de' Frammenti Serafici.* Solo nel primo mese della sua istituzione, nel mese di marzo, questa confraternita contava ventiduemila (22,000) ascritti, e alla fine del mese di

(1) *Biblioth. Cap.* 121; *Sbaraglia, op. c.*, I, 288. — (2) Ibi, 96.

aprile ne contava 43.000! Fu così straordinario il numero degli ascritti, che si dovette edificare una cappella accanto a quella di Montecalvario sotto il nome della *Concezione* (1). Questa arciconfraternita ogni anno faceva la processione dell' Immacolata il giorno di Sabato Santo, con una pompa strabiliante (2). Essa fu riconosciuta giuridicamente da Filippo IV e Carlo II, i quali la sussidiarono con seicento ducati. Accanto all' Arciconfraternita veniva eretto un conservatorio per vergini sotto la protezione dell' Immacolata.

Dietro l' esempio di Napoli, sorgevano subito altre confraternite in onore della Concezione Immacolata di Maria a Montesarchio, a Sessa Aurunca, a Teano, a Pozzuoli, a Capua, ad Aversa, ad Ariano di Puglia, a Marigliano, a Sorrento (3). E col culto dell' Immacolata si promoveva nel cinquecento il culto del suo principale difensore, Giovanni Duns Scoto, che veniva venerato come Beato e Santo, e la sua immagine era dipinta accanto a quella della Vergine, sugli altari e in luoghi pubblici, coll'aureola propria de' beati e dei Santi, come avvenne a Nola, secondo la testimonianza di Francesco Maria Caraffa di Nola, il quale nel 1710 faceva istanza alla Santa Sede per la beatificazione del Dottor Sottile, e apriva così il primo processo per la sua beatificazione (4).

Intanto nella Congregazione generale tenuta in Napoli nel 1590, per la prima volta, ufficialmente, s' imponeva alla famiglia Cismontana che negli Studi generali i Lettori insegnassero giornalmente Scoto: « Lectorum unusquisque lectionem unam *ex Doctori Subtili* quotidie legat » (5).

---

(1) *Frammenti Serafici*, 347.

(2) *Frammenti Serafici*, 348.

(3) *Frammenii Serafici*, 348.

(4) Sul culto di Scoto nel mezzogiorno d' Italia, cf. Wadding, *Annales*, ad an. 1308 n. 15 (VI, 110); P. D. Giov. Remondini, Congr. Dom., *Della nolana ecclesiastica storia* (1747); P. Francesco Maria Paolini, *Monumenta cultus memorabilis, publici et ecclesiastici antiquissimi et extensissimi quibus fulcitur Causa Servi Dei Ioannis Duns Scoti, et Sancti ab omni tempore nuncupati*, Romae 1906, pp. 37 e 53; Cyrus a Pisauro, O. F. M., *Nolana seu Ordinis Minorum. Articuli exibiti ad processum additionalem instituendum pro confirmatione cultus ab immemorabili tempore praestiti Ven. Servo Dei IoanniDuns Scoto*, Romae 1905, 110 pp.; *De Vita B. Ioannis Duns Scoti Doctoris Im. Conc. Ordinis Minorum, ab omni tempore Sancti et beati titulo nuncupati nec non de eius cultu immemorabili antiquisiszimo et extensissimo*, Romae 1905, 468.

(5) Gonzaga, *Cronologia Hist. Legalis*, I, 361.

CAPITOLO V.

Il secolo d' oro dello Scotismo nell' Italia meridionale

1. *Fioritura in genere dello Scotismo nel 600.* — 2. *Modernizzamento dello Scotismo.* — 3. *Cause che produssero la fioritura Scotistica nel 600.* — 4. *Specialmente nel Meridionale.* — 5. *Napoli centro principale dello Scotismo.* — 6. *L' insegnamento di Giovanni da Trapani a Napoli e il celebre* decreto concomitante. — 7. *Un illustre discepolo di Giovanni da Trapani: Angelo Volpe.*

1. Il secolo d' oro dello Scotismo è, senza dubbio, il secolo XVII. Mai, infatti, Scoto ha contato tanti seguaci, e mai la sua dottrina è stata studiata più profondamente quanto nel secolo citato. Scoto trovava seguaci, in questo secolo, anche fuori dell' Ordine Francescano; basti citare per tutti la figura più imponente e più luminosa che si eleva sul cielo della prima metà del seicento: Francesco Suarez (1548-1617), gloria e vanto dell' Ordine de' Gesuiti, così benemerito della Chiesa e della cultura. Certo, il Suarez non fu scotista di puro sangue; egli

scelse per Duce S. Tommaso, ma di S. Tommaso non fu davvero un idolatra, e crediamo esagerata l' affermazione del Card. Zeferino Gonzalez: « La filosofia del Suarez è la filosofia medesima di S. Tommaso » (1). Giudichiamo invece più esatto il giudizio che del Suarez dava, non ha guari, un illustre collaboratore della *Rivista di filosofia Neoscolastica*, il Bernareggi: « Seguace convinto di una scuola ben determinata, la tomista, egli seppe sottrarsi a quell' esclusivismo intollerante, che troppo spesso si fa sentire nelle discussioni fra le varie tendenze, e che è esponente di decadenza o la decadenza prepara » (2). L' Abate Vallet nella sua *Histoire de la philosophie* riduce a cinque le divergenze fra il Suarez e S. Tommaso: « L' intelletto agente e l' intelletto possibile o passivo non sono che una sola e medesima facoltà considerata da due punti di vista diversi. — Il fantasma non concorre alla formazione dell' idea come causa efficiente, bensì a guisa di materia e di causa esemplare. — L' ultimo giudizio pratico invita la volontà, ma non la determina. — La materia prima ha per sè stessa un atto entitativo. — Ogni sostanza singolare è individuata dalla entità propria o essenziale ».

Il P. Gemelli determinava bene la posizione del Suarez fra le diverse correnti intellettuali dei suoi tempi, dicendo: « Posto fra le due correnti principali della Scolastica, la tomistica e la scotistica, tra la scuola domenicana e la francescana, ha abbracciato in queste quistioni (quella de *essentia et existentia,* della materia e della forma, della natura dell' intelletto umano, del modo di conoscere Dio) ora la soluzione scotista, ora la soluzione tomista; portato dalla sua tendenza eclettica, non ha saputo ripudiare l' una scuola o l' altra ed ha tentato di conciliarle » (3).

I discepoli di Scoto, in questo periodo, sorpassano in numero quelli di tutte le altre scuole riunite, secondo la testimonianza di Caramuel y Lobowitz: « *Scoti schola numerosior aliis simul sumptis* (4). La dottrina di Scoto è insegnata nelle princi-

---

(1) Gonzalez Zeph. O. Pr. (Card.), *Histoire de la philosophie*, ecc. III, 136 e sg.

(2) Adriano Bernareggi, *La personalità scientifica di Francesco Suarez*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, X, 1918, 35. Tutto il fascicolo è dedicato al Suarez.

(3) In *Rivista di Filos. Neo-Scol.*, X, 1918, 3.

(4) *Theol. fundam.*, l. II, disp. 10, cit. da De Wulf, *op. c.*, II, 278, nota 1.

pali università di Europa, specialmente d' Italia. Tutte le diverse famiglie francescane sorte dopo il famoso 1517, Conventuali, Osservanti, Riformati, Alcantarini, Cappuccini si schierarono dietro il vessillo di Scoto. I Conventuali, ad onore del vero, furono l' avanguardia di questo movimento. Non valse a spegnere, non che ad attenuare l' entusiasmo del Dottor Sottile, la fondazione del Collegio di S. Bonaventura in Roma, nel Conv. dei Santi Apostoli, per volere di Papa Sisto V, che aveva insignito col titolo di Dottor Serafico il Santo di Bagnorea, proprio verso la fine del secolo XVI. S. Bonaventura non trovò che pochi discepoli e seguaci.

L' Ordine Francescano, ufficialmente, impone lo studio di Scoto in tutti i capitoli celebrati in questo periodo, sino al punto di privare irremissibilmente del proprio lettorato quei lettori di filosofia e di teologia che, a voce o per iscritto, si allontanassero dalla dottrina di Scoto. « Philosophiae et theologiae Lectores irremissibiliter proprio lectoratu priventur, si directe vel indirecte, voce vel scripto deflexerint a Scoti doctrina » (1). Così fu ordinato nel Capitolo generale di Toledo (1633). Ad agevolare lo studio di Scoto nel medesimo Capitolo si comandava la ristampa delle sue opere e la compilazione di un testo di filosofia scotistica. La ristampa veniva affidata al grande storico degli *Annali Francescani,* P. Luca Wadding (n. 1588), il quale nel 1639 metteva fuori una edizione delle opere dell' immortale pensatore francescano in 12 volumi *in-folio*, coi commenti dell' illustre Francesco Licheto, Poncio, Maurizio di Porto e Cavello facendola precedere da una vita di Scoto, ch' egli aveva scritta fin dal 1630 (2).

2. Però si tentò modernizzare la dottrina di Scoto secondo le nuove esigenze de' tempi, come si modernizzava tutta la Scolastica. Il neo paganesimo umanistico e la riforma protestantica richiamarono la Scolastica sul terreno di nuovi problemi filosofici e teologici, e l' elemento positivo della Scrittura Sacra

---

(1) De Gubernatis, *Orbis seraph.* etc., ediz. del 1685, IV, 31.

(2) L' edizione del Wadding uscì a Lione e fu dedicata al Card. Richelieu. Essa, però, non comprende le opere inedite. Una nuova edizione fu fatta ultimamente a Parigi dal Vives, ma è una semplice ristampa con poche aggiunte all' ultimo volume, e lascia molto a desiderare; onde bisogna aspettare una edizione completa e perfetta delle opere di Scoto, e l' aspettiamo dal cenacolo intellettuale francescano de' Padri di Quaracchi.

e della tradizione ebbe il posto dovutogli nella scienza dei dommi. E così si dovè modernizzare il tomismo come si dovè modernizzare lo scotismo. Il bisogno di questo modernizzamento fu sentito dal suddetto Capitolo di Toledo, di cui fu anima il nuovo Ministro Generale **P. Giovanni da Campagna** (Caserta) (1). Le Costituzioni, però, redatte in quel Capitolo, osservano: « *Docere discipulos per nudum textum Scoti, confusissima est norma disciplinae, tum quia ibidem quaedam desiderantur quae recenter in scholis controvertuntur, tum quia ad instruendam iuventutem non est idoneus textus, quem versatissimi Magistri vix potuerunt penetrare* » (2).

Gli scotisti si misero all'altezza de' tempi e animarono la dottrina del loro Duce di un'anima nuova, corroborandola colla Scrittura e colla tradizione, esponendola con quel metodo positivo a cui richiamava gli Scolastici, fin dal secolo decimoterzo, il genio sublime del francescano Ruggero Bacone.

Non furono ad essi estranee le ardue questioni della predestinazione, della grazia e del modo di conciliare la libertà umana coll'onnipotenza di Dio, sollevata dalle nuove teorie protestantiche. Però, come nota giustamente il Bertoni (3), essi non presero una posizione precisa fra i Gesuiti e i Domenicani trattanti calorosamente siffatte quistioni. Molti rigettano la scienza *media* de' molinisti e ammettono la predestinazione alla gloria *ante praevisa merita*. Rigettano pure tutti la *premozione fisica* de' tomisti. Nell'Italia meridionale si tenta una soluzione nuova di questi ardui problemi, escogitando il famoso *decreto concomitante*, come vedremo nei paragrafi seguenti.

3. L'Italia — è stato osservato — porta il primato nella meravigliosa fioritura scotistica che si verificò nel seicento, poi viene la Spagna, e quindi la Francia e l'Irlanda. Sarebbe difficile trovare la vera causa di questa mirabile fioritura scotista del seicento. Il P. Bertoni l'attribuisce al numero stragande de' Religiosi francescani in questo periodo e alla lotta aspra e violenta che veniva fatta a Scoto e alla sua dottrina dai suoi

(1) Cf. P. Dominique de Caylus, O. M. Cap., *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste*, in *Etudes Franciscaines*, XXIV, 1910, 5 e sg., 493 e sg., XXV, 1911, 35 e sg., 306 e sg., 627 e sg., XXVI, 1911, 276 e sg.

(2) De Gubernatis, *op. c.*, IV, 142.

(3) *Op. c.*, 490.

nemici; ogni lotta provoca la reazione (1). Spiegazione geniale, senza dubbio; noi crediamo però che la vera causa debba ricercarsi nel fatto che la dottrina di Scoto, esposta nelle pubbliche Università, come a Padova e Napoli, sin dal secolo precedente e insegnata in molti *Studi generali,* destò il più grande entusiasmo per la genialità delle sue vedute e per la logica stringente della sua argomentazione: meglio conosciuta fu meglio amata, e formò così la sua falange invitta d'ammiratori e di seguaci. È la scuola che fa conoscere principalmente e diffonde quindi una dottrina (2). Oltre l'insegnamento della scuola, concorse alla fioritura scotistica del seicento la garanzia che si ebbe, ufficialmente, della ortodossia della dottrina di Scoto. Nel 1620, infatti, l'Inquisizione romana, con un decreto, proibiva di censurare teologicamente le teorie del Dottor Sottile (3). D'altra parte, si sapeva ormai da tutti come la dottrina di Scoto era stata tenuta in grande considerazione dallo stesso Concilio di Trento. Non ultima ragione della fioritura scotistica del seicento fu la rinascita platonica, che, incominciata nel secolo precedente, si affermò più potente in questo secolo con una guerra implacabile, senza dubbio esagerata, ingiusta ad Aristotile. Lo scotismo corrispondeva alle esigenze di questa rinascita, come quello che si mostrava d'indirizzo prevalentemente platonico. Scrive al proposito Benedetto Croce: « Altri ancora si volsero a Duns Scoto, che ebbe in quel secolo (nel seicento) una sorta di rinascita, così per quel che di platonico pareva che contenesse (Vico, *Autob.*), come per il rilievo che dava al particolare e all'individuale, alla specie specialissima » (4).

4. La fioritura scotistica, mirabile davvero in tutte le nazioni europee, più mirabile nell'Italia, si manifestò, in modo singolare, nel Mezzogiorno d'Italia. Nessuna regione d'Italia ha avuto tanti scrittori scotisti, nel seicento, quanti ne ha avuti il Meridionale, e in nessuna regione d'Italia, come nel Meridionale, vi fu un più potente risveglio di culto del Dottor Sottile.

---

(1) *Op. c.*, 490.

(2) De Martigné, *Op. c.*, 460 e sg.

(3) Cf. P. Willibr. Lampen, O. F. M., *Le Saint Siége et le Bienheureux Jean Duns Scot,* in *France Franciscaine,* VII, 1924, 47-48.

(4) *Il pensiero italiano nel seicento,* in *La Critica,* Rivista di letteratura ecc., Bari, Laterza, XXIV, fasc. III, 139-140.

In quanto al culto ci piace riferire ciò che scriveva il P. Cirilol Caterino, sin dal 1907, a proposito di uno scrittore scotista meridionale del secolo XVII: « Nelle chiese e ne' chiostri francescani di Napoli e delle provincie circonvicine furono dipinte ed esposte alla venerazione del popolo belle immagini di Scoto; gli si attribuì il titolo, insieme all'aureola, *di Santo e di Beato*, si registrarono con pubblici istrumenti grazie e favori ottenuti da Dio per intercessione del famoso Dottore francescano. I frati Minori del Regno napoletano ne propagarono con ardore e con zelo incomparabile il culto. Oblazioni e tabelle votive portate dai fedeli a' piedi del Beato dimostrano la popolarità di questo culto. E questo vasto movimento scotistico si chiudeva da noi degnamente col processo nolano del 1710, promosso dal Procuratore Generale della Riforma. P. Giuseppe da Novara, che stabiliva: *il culto di Scoto rimonta a più di cent'anni avanti il decreto di Urbano VIII* (1634) e quindi a norma dello stesso decreto potersi dare al Dottor Sottile il nome e il culto di Beato. Facciamo notare la parte avuta in questo movimento dai Frati Minori della Provincia di Terra di Lavoro. Ciò risulta dalle cronache di essa e dalle ultime indagini conosciute per il riconoscimento canonico del culto di Scoto, che ha avuto per epilogo un secondo processo nolano, compiuto nel 1906, iniziato dopo lunga e faticosissima preparazione e felicemente portato a termine dall'ex Postulatore Generale P. Ciro da Pesaro » (1).

Tutto il meridionale ha dato il suo meraviglioso contributo allo scotismo nel seicento: il napoletano propriamente detto, gli Abruzzi, le Puglie, la Basilicata, le Calabrie, la Sicilia. Il centro principale dello scotismo fu, senza dubbio, Napoli, dove affluivano da tutto il meridionale, e anche da fuori, attratti dalla fama della sua Università e dei suoi *Studi generali*, sulle cui cattedre insegnavano scotisti profondi, conosciuti e resi celebri anche con le loro opere poderose. Centri secondari furono: Aquila per gli Abruzzi, e Nardò per le Puglie, Palermo per la Sicilia (2).

---

(1) Cf. *Il Crocefisso Redentore*, An. VII, fasc. 10, 451. Ne parla anche diffusamente nella sua *Storia della Minoritica Provincia di S. Pietro ad Aram*, Napoli, Iovene, 1926, II, 323 e sg.

(2) P. Giuseppe Ciavattoni O. F. M., *Il Convento di S. Nicola in Sulmona dalle sue origini ai giorni nostri*, Lanciano 1909, 33-4, fa notare che anche Sulmona, ai prin-

5. Il centro principale dello scotismo nel Mezzogiorno d' Italia, come nel secolo antecedente così nel seicento, fu, abbiamo detto, Napoli. Lo scotismo veniva insegnato nell' Università, dove vi erano due cattedre di teologia: quella di San Tommaso e quella di Scoto con cento ducati di stipendio, secondo la celebre prammatica del Conte Lemos Pietro Fernandez De Castro, uno de' pochi Vicerè spagnuoli che pensò un po' seriamente alla ristorazione degli studi nell' Università che venne a reggere nel 1610 (1).

La cattedra di S. Tommaso fu istituita *perpetua,* quella di Scoto *quadriennale*, vacante cioè ogni quattro anni. I Lettori degli ordini religiosi, secondo la suddetta prammatica, dovevano essere due domenicani e due francescani: e quest' ultimi dovevano essere scelti uno dal Convento di S. Maria la Nova e un altro da S. Lorenzo della Scarpa.

Le cattedre di teologia, come tutte le altre, si avevano per concorso. Come abbiamo notato (2) il primo lettore di S. Maria la Nova — come i primi lettori de' Conventi di S. Domenico Maggiore, S. Agostino e di S. Maria del Carmine — aveva diritto d'assistere a questi concorsi: « *Privilegio et honore* — scrive l'A. dei *Frammenti Serafici — di qualche considerazione in Napoli* » (3). Questa carica importante il sullodato autore dei *Frammenti Serafici* attesta di averla vista occupare da *P. Angelo Visciola da Nola* nel 1652 (4), dal P. Francesco Auriemme di Conigliano d' Avella nel 1687, e l' occupò lui stesso dal 1667 al 1668.

---

cipi del secolo XVII, era un centro importante di studi « e la dottrina di Scoto era tenuta in onore e difesa anche in pubbliche adunanze ove convenivano il fiore della nobiltà (quando questo non disdegnava gli Studi seri) e il clero regolare e secolare della città ». « Ciò desumiamo - continua - da un' opera inedita del Convento di Ravano dal titolo: *Subtilissimae quaestiones in octo libris Phisicorum Aristotelis a Padre Fr. Onuphrio a Rosano Scoticae doctrinae peritissimo datae ac declaratae a. D. 1625 in Conventu S. Nicolai prope Sulmonam* ».

(1) *Origlia, op. c., Signorelli, op. c.* V, 10.

(2) Cap. III, 118.

(3) *Frammenti Serafici,* 555.

(4) Fu lettore di teologia all'A. dei *Frammenti Serafici* dal 1650 al 1655 nell'Accademia o nello Studio generale di S. Maria La Nova. « Scrisse — dice l'A. de' *Frammenti* — i seguenti trattati con sode e fondate dottrine della nostra scotistica scola da tutti commendata (per cui lo chiamarono il *teologo fundato*): *De Trinitate, De Incarnatione — De — Praedestinatione et Reprobatione — De Poenitentia, De Peccatis — De Actibus humanis — De voluntario et involuntario — De conscientia,* ed altri che non potette pubblicare perchè sorpreso dalla morte con altri 81 religiosi di S. Maria La Nova, nella celebre peste del 1656 ». *L. c.,* c. 32, n. 2., 449.

In questo periodo — che è il periodo del governo spagnuolo con i famosi Vicerè — insegnarono teologia all'Università di Napoli parecchi frati di Spagna usciti dalle celebri Università di Salamanca e di Alcalà, dov'era in fiore lo scotismo. Fra gli altri insegnarono il P. Maestro Fr. Martino Berrain e il P. M. Fr. Giuseppe Mandregnes (1).

Gli *Studi Generali*, intanto facevano a gara per mantenersi all'altezza dei tempi, specialmente lo Studio di S. Maria La Nova e di S. Lorenzo Maggiore. Erano questi i focolari ardenti dello scotismo, da cui uscirono i grandi maestri, che propagarono la dottrina di Scoto nelle città più importanti d' Italia, come vedremo in appresso.

6. Degno di nota è l'insegnamento del **P. Giovanni da Trapani** nello Studio generale di S. Lorenzo Maggiore. Il P. Franchini lo ricorda con parole enfatiche, affermando che, alla luce di questo insegnamento, si formava il celebre *Mastrio,* mandato espressamente per il P. da Trapani a studiare a Napoli. Al P. da Trapani si deve lo scoprimento del famoso *Decreto concomitante* per risolvere l'ardua questione della libertà sotto l'influsso della grazia e della predestinazione, questione che, sorta verso la fine del secolo XVI, si agitava ancora calorosamente, in quel periodo, fra i Domenicani e i Gesuiti, difendendo i primi la loro *premozione fisica,* i secondi la *loro scienza media.* Al P. da Trapani parve insufficiente a spiegare l'arduo problema sia la teoria degli uni, come la teoria degli altri: giacchè se la prima, la *premozione fisica*, salva l'efficacia della grazia, non salva, sufficientemente, la libertà umana; la seconda, *la scienza media*, se salva la libertà umana non salva, sufficientemente, l'efficacia della grazia: benchè l'una e l'altra teoria fossero state permesse dalla Chiesa. E pensò al *Decreto concomitante*, il quale sta fra la premozione fisica e la scienza media. Questo decreto divino suppone la divina *prescienza* della futura cooperazione dell'uomo e della perseveranza finale in grazia. Il libero arbitrio non è prevenuto, nè coartato, in nessun modo, nella sua determinazione. Dio niente ha stabilito *ab aeterno*, infallibilmente, da farsi dalla volontà umana, se non prevista e conosciuta la sua libera determinazione o cooperazione. Dio, in altri

(1) Signorelli, *op. c.*, V, 201; Origlia, *op. c.*, II.

termini, non *predetermina fisicamente,* ma *condetermina.* Il suo decreto non antecede la nostra volizione, ma l' accompagna; la sua volontà, nella sua infinita virtù, contiene in sè eminentemente tutte le volontà create e *ab aeterno* anticipa le loro volizione in modo, però, che non le determina.

Non entriamo, nè vogliamo entrare nel merito di questo decreto concomitante, che a molti teologi apparve allora come l' unica soluzione soddisfacente del grande enigma — che gli Scolastici non ebbero il coraggio di affrontare — ed anche oggi incontra la simpatia di molti. Certe quistioni — osserviamo qui con un illustre scrittore moderno — col fatto stesso di non risolversi mai, si chiariscono intrinsecamente insolubili e mal poste (1). Umili discepoli di Scoto, ripetiamo qui le sue parole: « *Contentiamoci di sapere che noi siamo liberi in tutte le nostre azioni e che Dio è onnisciente, senza andare a cercare come conosce* » (2), parole che ripeteva, sotto altra forma, il genio di Bossuet, dicendo: « Teniamo forte i due capi della catena, libertà e grazia, responsabilità umana e iniziativa divina, qualunque sia il modo con cui questi due anelli si connettono ».

Dichiareremo, dunque, inutile lo sforzo di tanti teologi insigni, di tanti ingegni forti e poderosi intorno all'arduo problema? Tutt' altro. Noi siamo e dobbiamo essere loro grati di averci dato anche uno sprazzo di luce, coll' attrito dei lori ingegni, intorno ad un problema che si può trascurare sino ad un certo punto, facendosi sentire esso, talvolta, assillante nella profondità della nostra coscienza, dell'anima nostra, domandando una soddisfacente spiegazione.

Quello che c' interessa soprattutto far notare è la paternità di questo *decreto concomitante.* Vi sono stati e vi sono ancora dei teologi che l' attribuiscono al Mastrio († 1673). Niente di più storicamente falso. Il Franchini — contemporaneo del P. da

(1) Mario Brusadelli (Semeria) in *Rivista di Filos. Neo-Scol.,* VI, 1914, 208.

(2) *Ox.,* I, d. XXXIX. — Alcuni Scotisti sostengono che Scoto abbia conosciuto l' una e l' altra teoria, ritenendone gli elementi buoni. Il P. Partenio Minges, per es., scrive al proposito: « Certe neque hic (Scotus) mysterium divinum solvere valet et vult. Sed incunctanter asserimus *eum iam quaestionem nostram nosse, imo momenta bona utriusque theoriae firmiter tenere...* Altera ex parte non est dubium, quin Scotus ut medium infallibilis Dei praescientiae liberorum actuum futurorum *decreta Dei ponat, scientiam mediam et noverit et repudiet* ». (*Compendium Theologiae dogmaticae specialis.* Pars prior, 86) Cf. P. Part. Minges, *Duns Skotus und die thomistich-molinistischen Kontroversen,* in *Franzisk. Studien,* VII, 1920, 14 e sg.

Trapani e del Mastrio — afferma senza esitazione che l'autore del decreto concomitante è il P. da Trapani, di cui dice che scrisse un trattato intitolato: *De Concursu Causae primae cum secunda* « che sebbene pare di titolo angusto è però di vasta comprensione, perchè il meglio della materia *De Praedestinatione, scientia Dei, Gratia, Auxiliis, voluntate* et simili concernenze vi si racchiude » (1).

E lo stesso Franchini attesta: « ed ho la gloria di conservare fra le mie carte questo libro o trattato scritto da mano propria del P. Mastrio (che lo scrisse all'hora in Napoli) datomi dalla cortesia del Padre quando, Reggente di Rimini volle lo servissi di una quaresimale nella sua patria, come feci nell'anno 1663 » (2). Il Mastrio ha il grande merito di aver difeso a Roma, dinanzi alle Congregazioni, questo trattato e la teoria del suo venerato Maestro, come quello di essere stato il più fervente propagandista di siffatta teoria, corroborandola colla forza del suo ingegno, volgarizzandola nelle sue opere.

Per la verità della storia bisogna riconoscere che il Mastrio — uno de' teologi più poderosi del seicento — è una delle glorie più fulgide del Mezzogiorno d'Italia, giacchè la sua formazione fu tutta ed esclusivamente meridionale. Il P. Giovanni da Trapani (siciliano) fu suo maestro a Napoli. Da Napoli trasferitosi a Roma continuò i suoi studi sotto la guida del P. Maestro Bonaventura Passeri da Nola, che il Franchini chiama « teologo consumato, biancato fra le polveri delle cattedre (3) » e di cui parleremo fra breve. Ebbe poi a Roma, come compagno di studio e di lavoro, il celebre P. Bonaventura Belluti di Catania, col quale meditarono il rinnovamento della nostra scuola, *liberando gl'ingegni*, scrive il sullodato Franchini, *dalla servitù* del testo, e ne diedero l'esempio scrivendo un intero corso di filosofia con ambia libertà di esposizione » (4).

7. Uno dei discepoli più celebri del P. Giovanni da Trapani fu **Angelo Volpe** (Vulpes) di Montepeloso (oggi Irsina) in quel di Basilicata. Il Toppi (5) lo chiama Maestro di teologia

(1) *Op. c.*, 84-86.
(2) *Op. c.*, 86.
(3) *Ivi.*
(4) *Op. c.*, 87.
(5) *Op. c.*, 20. È ricordato anche dall'Hurter, *op. c.*, III. 942, n. 399, che lo dice morto il 19 marzo e non già il 14 aprile.

celeberrimo, ed erroneamente lo dice nativo di Monopoli. Reggente per lunghi anni dello Studio generale di S. Lorenzo Maggiore in Napoli, dove morì il 14 aprile del 1647, ha immortalato il suo nome al libro delle Sentenze di Scoto che pubblicava in 12 volumi in folio con questo titolo: « *Sacrae theologiae — Summa — Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilissimi — Et Commentaria — quibus eius doctrina elucidatur, comprobatur, defenditur — Opus ex eiusdem Doctoris contextu industriose non minus quam fideliter exceptu, et a nemine usque modo typis traditu — M.ro Angelo Vulpes a M.te Piloso — Ord. Min. Convent. Authore — et Neapoli in Collegio D. Laurentyi Regete* ».

È stato il primo tentativo di una Somma di Scoto modellata secondo l'ordine e il metodo della Somma di S. Tommaso, che dal secolo XVI incominciò ad usarsi come testo nelle Scuole in luogo delle Sentenze di Pietro Lombardo. Tentativo genialissimo ed arduo, senza dubbio; però la sua opera è stata giudicata imperfetta da questo punto di vista, e considerata come una Somma dell'Autore piuttosto che una Somma di Scoto (1). Il che è verissimo: l'opera è d'intonazione spiccatamente polemica. Essa, però, spianava molto la via al P. Girolamo da Montefortino, che nel secolo XVIII pubblicava davvero una Somma di Scoto, formata da tutte le opere del Dottor Sottile, in modo che a tutte le quistioni che S. Tommaso si pone nella sua Somma, egli risponde con il testo stesso di Scoto (2).

L'opera è divisa in tre tomi, e ogni tomo comprende quattro parti. Il primo tomo veniva pubblicato cosi: Parte I an. 1622, Parte II an. 1631, Parte III an. 1637, tutte e tre a Napoli per i tipi di Lazaro Scorrigio; la IV Parte an. 1642, pubblicata pure a Napoli, ma dalla tipografia Camillo Cavallo. La I P., premesse le dispute sulla *natura* (I), sulla causa formale (II), sulla causa materiale (III), e sulla causa finale (IV) della Sacra teologia, tratta *De Deo uno* e si estende sino alle idee delle cose create in Dio. La II P. tratta della creazione in genere e degli Angioli

---

(1) Cf. P. Dominique de Caylus, O. M. Cap. *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste,* - in Etudes Franciscaines, XXV, 645, in nota (6).

(2) Scrisse pure un opuscolo intitolato: *a) Iudicium de vera animae rationalis immortalitate ex Scoto,* Neapoli, 1632; *b) Vita, Martyrium, et miracula Sancti Georgii Martyris Apostoli, et Primatis Armeniae, nec non Protectoris Urbis Neapolis, regnique eiusdem nominis,* 1636, in italiano. Cf. Toppi, *op. c.,* Sbaralea, *op. c.,* I, 48.

in ispecie. La III P. parla della legge e della grazia. La IV P. parla della Incarnazione del Verbo.

Il II tomo veniva pubblicato così: I P. a. 1612; II P. a. 1632; II P. a. 1633; III P. a. 1640; IV P. a. 1644. La I P. completa il trattato *de Deo uno* (1); la II P. completa il trattato *de Creatione*, creazione ed elevazione dell' uomo all' ordine soprannaturale; la III P. è dedicata al trattato *De Fide;* la IV P. continua il trattato *De Incarnatione Verbi.*

Il III tomo usciva in 4 Parti con quest' ordine cronologico: I P. a. 1628; II P. a. 1635; III P. a. 1631; IV P. a. 1646. La I P. parla *De Deo Trino;* la II *De Virtutibus;* la III *De iustitia et jure;* la IV completa il trattato *De Incarnatione.* In quest' ultima parte il Vulpes confessa a Papa Innocenzo X al quale è dedicato il volume: « Audaciam porro manifestavit ipsa huius voluminis materies, quam amplexor non minus ad excitandum ingeniorum aciem, Scotique doctrinam Subtilium principis amplificandum *quam ad inflammandum pie voluntatis arbitrium* ». Queste ultime parole rivelano lo scopo nobilissimo e direi quasi il fine ultimo di tutta l' opera grandiosa monumentale del Volpe, la bontà veramente francescana del suo animo, la sua pietà fortemente sentita, riconosciuta dal Sommo Pontefice Urbano VIII in una lettera indirizzata all' A. in data del 27 agosto 1627 e riportata in principio della Parte II del Tomo I, di cui trascriviamo queste parole: « Nos te, qui, ut etiam asseris, in eadem Sacra Theologia Magister exitistis, apud nos de sacrarum literarum scientia, *religionis zelo, vitae, ac morum honestate, aliisque laudabilibus probitatis et virtutum meritis multipliciter commendatum horum intuitu specialibus favoribus et gratiis prosequi volentes* etc. ». In vista di questa sua vita esemplare il sullodato Pontefice conferma la sua nomina di *Padre di Provincia* e della Casa di S. Lorenzo Maggiore, titolo ambito e altamente onorifico, in quel tempo presso i Frati Conventuali. Anche l' Hurter, sulla testimonianza di Giovanni di S. Antonio, riconosce questa bontà del P. Volpe. « Vir erat -- egli scrive (2) -- teste Ioanne a S. Antonio (in bibl. francis. I, 86) doctus et affa-

(1) In questo volume nella lettera dedicatoria al Card. Garzia chiama Scoto: « Doctor acerrimus, Scholasticorum fulmen, theologiae acumen ».

(2) *Op. c.*, III. 942, n. 399.

bilis, assiduus in studiis, Neapoli ubi suos theologiam docebat omnibus carus, pluribus proficuus, qui totum quod studiis eripiebat tempus excipiendis confessionibus, invisendis infirmis, consolandis afflictis impertiebat ».

Tutta la sua opera è messa sotto la protezione della Vergine Immacolata e in ogni volume dedica a lei o una preghiera o una epigrafe, che sono delle liriche tenerissime, sublimi. Cristo e la Vergine Immacolata sono i suoi più sentiti amori. Nella lettera con cui dedica a Innocenzo X la IV Parte del suo terzo tomo esclama: « *Quid enim spiramus et vivimus, acceptum Virgini et corporato Deo referre fas est* ».

Lo scopo poi scientifico dell' opera è la dilucidazione, il completamento e la difesa della dottrina del Dottor Sottile, che egli dice di vedere attaccato dai suoi nemici e pervenuto sino al suo tempo « *quasi tenebris involutam* », quantunque profondamente radicata « *profundissimis tamen firmatam radicibus* » (Ad lectorem Tom. I, Partis 1ae), presentando questa dottrina sparsa qua là *ex methodo ac dispositione... qua maior tibi delectatio fructusque uberior accederet... utque facilius promptiusque ad manus id habeas, optata brevitate propriis quaestionibus adlocati* (textus Scoti) », confutando gli avversarii « omnium postremo adversariorum tela, adversus eundem (Scotum) iniecta, qui irruentium ventorum instar eam profligare ac labefactare arbitrantur, *fortiter, feliciterque obtunduntur* », forte dell' autorità di Scoto: « *Scoto enim duce, ingeniorum navis fluctuantibus etiam insciae undis tuto in veritatis portum defertur* » (Ad lectorem Tom. I, P. Ia).

L' ardore della polemica alte volte lo fa trasmodare. È fiero, implacabile con i nemici di Scoto. È intransigente: non ammette conciliazione fra la dottrina del suo Maestro e quella degli altri Scolastici, specie S. Tommaso. Per lui non v'ha altri che Scoto, il cui pensiero l' espone con una chiarezza meravigliosa comprovandolo con l' autorità della Scrittura, dei Padri e dei Dottori. Spezza così la corrente concordista dominante da parecchio nella scuola francescana. Questa è la impressione che si riceve percorrendo la sua opera.

Il P. Bonaventura Claverio di Bisceglie, Reggente del Collegio di S. Bonaventura in Roma, Revisore di quasi tutta l' opera

del Volpe, rivedendo la IV Parte del 1 Tom. scrive: « *in quo* (tomo) *Author mirabilem in exquirendo germano Sacrae Scripturae, Conciliorum et Patrum sensu dexteritatem, in sententia Scoti promovenda acumen subtilissimum, in confutandis alienis vim inconcussam, in obscurissimis enodandis difficultatibus facilitatem cum claritate coniunctam apprime ostendit* ». Questo giudizio che il Claverio dà della IV Parte del I° Tomo è il giudizio che si può dare di tutta l'opera del Volpe. Quest'opera fu accolta con entusiasmo straordinario al suo apparire; ne fanno fede i molteplici epigrammi apposti ai diversi volumi. Gli Scotisti posteriori l'hanno tenuta sempre in gran pregio: Mastrio la cita sovente (1), così pure il Belluti, Pietro di S. Caterina e Tommaso di S. Giuseppe nel loro *Cursus philosophicus ad usum stadentium totius Ordinis Minorum,* Venetiis, 1714. Questi ultimi annoverano il Volpe con il Licheto tra gli *Scotisti validiores*, che stimano non esserci distinzione formale tra l'essere e i gradi metafisici dell'essere.

L'ortodossia dell'opera del Volpe fu riconosciuta dalla Congregazione Generale della Santa Inquisizione di Roma in data del 6 maggio del 1622, premessa alla I Parte del 1° Tomo e che amiamo riportare:

« *Facultas Sanctae Inquisitionis Generalis Romanae adversus haereticam pravitatem, Feria VI die VI maii MDCXXII. In Congregatione Generali Sanctae Romanae Ecclesiae et Universalis Inquisitionis habita in palatio solitae habitationis Illustrissimi et Reverendissimi D. Cardinalis Bandini in regione Campi Martii coram Illustrissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus in tota Republica Christiana contra haereticam pravitatem Inquisitoribus Generalibus a Sancta Sede Apostolica specialiter deputatis. Illustrissimi et Reverendissimi Inquisitores Generales praedicti concesserunt licentiam Fratribus Ord. Min. Conv. imprimendi, et edendi Summam Doctrinae Scoti in disputationes, et articulos distinctam cum doctrina De Auxiliis eiusdem doctoris*

ANDREAS DE PETTENIS
Locus ✝ Sigilli S. Romanae, et Universalis Inquisitionis
Ref. fol. 94. Notarius

(1) Cf. *Cursus philosophicus, De Anima,* dist. VII, q. VI, art. II, n. 163; vol. III, 246, n. 164.

Il Volpe dovè domandare questa licenza o facoltà della Santa Inquisizione Generale Romana, perchè, secondo il Decreto di Papa Paolo V (1 Dicembre 1611) in *materia Auxiliis* nessun trattato o composizione poteva essere pubblicata se prima non veniva sottoposta alla suddetta Santa Inquisizione.

La Parte IV del Tomo I comparisce pubblicata *Licentia Eminentissimi, et Reverendissimi Archiepiscopi D. Ascanii Filamarini Cardinalis* e coll' *Imprimatur di Alexander Russus Can. Vicarius Generalis. Andreas Lecteresius Can. Dep. vidit* -- *Dom. Thomas* De Aquino Cler. *Reg. vidit.* Cosi pure la IV Parte del Tomo II.

La III P. del Tomo I riferisce l' approvazione del Cardinale Francesco Boncompagno in questi termini:

Pro Eminentiss. et Reverendiss. Archiepiscopo
Dom. Francisco Boncompagno
Presbytero Cardinali

Al Signore Canonico Rossi *Al Signore Canonico Letterese*
Felix Tamburellus

Admodum Illustri, et Revendissimo Domino,

Vidi hunc librum praetitulatum Sacrae Theologiae Summa Ioannis Duns Scoti, et nihil in eo comperi, quod fidei, bonisve moribus adversetur; propterea censeo posse typis mandari. Dat. Neapoli 15 Mensis Februarii 1636.

Alexander Russus Can. dep. *Andreas Lecteresius Can. dep.*
Imprimatur *Felix Tamburellus Vic. Gen.*

L'opera quasi tutta veniva dedicata a Cardinali e Pontefici. La I P. del I Tom. è dedicata al Cardinale Marcello Lantes; la II P. al Cardinale Domenico Vescovo Ostiense e Decano del Sacro Collegio; la III P. al Papa Urbano VIII dal quale si dice *protectus, tectus, vectus... quamplurimum devictus beneficiis, multis decoratus favoribus,* e dal quale riceveva insigni privilegi e veniva autorizzato (in data del 26 marzo 1630) a poter ricevere da una pia donna la somma di mille scudi per la stampa della sua teologia, come di poter disporre del guadagno della vendita de' suoi primi volumi per la stampa degli altri (1).

La IV P. del I Tom. veniva dedicata al Card. Francesco Barberino. Del II Tom. poi la I P. veniva dedicata al Card. Giovanni

(1) Cf. Tom. I, Part. II, a principio.

Garzia; la II P. al Card. Barberino; la III P. al Ministro Generale dei Min. Conventuali Giambattista Berardicello; la IV P. è senza dedica.

Del III Tomo: la I P. era dedicata al Min. Gen. dei Min. Conventuali P. Felice Franceschino Cassiano; la II P. al Card. Francesco Barberino; la III P. al Card. Antonio Barberino, nipote di Urbano VIII; la IV P. a Papa Innocenzo X. Il celebre Card. Brancati — del quale parleremo nel prossimo capitolo — la ebbe in tanta considerazione, che credette bene completarla consacrandovi altri 4 volumi in folio.

Con tutto questo apparato di garanzia ufficiale l'opera del Volpe veniva colpita dalla condanna della Sacra Congregazione dell'Indice. Il primo volume ad essere condannato fu la IV P. del terzo tomo dedicato a Papa Innocenzo X, come abbiamo visto, nel 1659 alla distanza di 13 anni dalla sua pubblicazione e 37 anni dalla pubblicazione del I volume, 12 dalla morte dell'Autore.

Gli altri volumi furono condannati con queste date: Del *I Tom:* Parte I nel 1722, cioè a dire alla distanza di un secolo; II P. nel 1716; la terza non fu condannata; la quarta neppure.

Del II Tom.: la I P. fu condannata nel 1712; la II P. nel 1714; la III P. nel 1716; la IV P. nel 1726.

Del III Tomo: la I P. nel 1718; la II P. nel 1726; la III P. nel 1715.

La condanna è fatta con una sola formola « donec corrigantur ». Quale il motivo di questa condanna?

Qualcuno (1) ha asserito che l'opera del Volpe sia sfata condannata per lo spirito aspro ed aggressivo con cui ha scritto le sue Prefazioni. Non sembra verosimile. Prima di tutto questo spirito aspro ed aggressivo non esiste davvero nelle Prefazioni; e poi la Congregazione dell'Indice non avrebbe condannato per sì futili motivi un'opera così importante.

Quali sarebbero gli errori da correggersi? E questo che sarebbe interessante conoscere, in modo che quell'opera potesse esser liberata dall'onta che la ricopre ancora dopo 4 secoli, pur contenendo tesori inestimabili di dottrina e tanta luce che irradia il pensiero del Dottor Sottile.

(1) *P. Bertoni. op. c.*

CAPITOLO VI.

Il Cardinale Brancati.

1. *La persona del Brancati: suoi studi e suo insegnamento.* — 2. *Sua attività nelle Congregazioni Romane e sue relazioni coi Pontefici che lo creano Cardinale.* — 3. *Sue opere: I* Commentaria *sul quarto e terzo libro delle Sentenze di Scoto.* — 4. *Materia* e *forma* dei *Sacramenti* e *la prova scritturale della Transustanziazione.* — 5. *L'essenza del peccato originale.* — 6. *La concezione della virtù.* — 7. *Il motivo primario della Incarnazione.* — 8. *La regia potestà e la eterna predestinazione di Cristo.* — 9. *Sue opere minori.*

1. La figura più luminosa del secolo d'oro dello Scotismo nel Mezzogiorno d'Italia è, senza dubbio, il Cardinale *Lorenzo Brancati*. Il suo nome è ricordato come uno dei migliori scotisti italiani del seicento. Così fanno l'Hurter (1) e il De Wulf (2). Nacque a Lauria in Basilicata il 10 aprile 1612 (3). Nel 1630 entrò nell'Ordine dei Frati Minori Conventuali della Provincia delle Puglie. Compì i suoi studi nei conventi di Lecce, Rutigliano, Bari e Roma. Nel 1635, dietro pubblico concorso, fu ammesso al Collegio di S. Bonaventura in Roma — grande focolare di Scotismo — ove fungeva da Reggente il P. Francesco Maria Biondi da S. Seve-

(1) *Op. c.*, IV, 351, n. 153.

(2) *Op. c.*, II, 278, nota 1.

(3) Le notizie biografiche del Brancati le abbiamo attinte, in gran parte, dalla sua *Autobiografia* inedita e pubblicata di recente dal P. Domenico M. Sparagio Min. Conv... Cf. *Il Cardinale Lorenzo Brancati, Minore Conventuale* (1612-1693). Profilo biografico, Gubbio, 1924. — V. pure Gattini, *Saggio di bibliografia basilicatese*, Matera, 1908.

rino († 1644), eletto poi Vescovo di Capri e quindi di Ortona e Campi, uomo versatissimo nelle scienze filosofiche e teologiche, profondo conoscitore della dottrina di Scoto, come ne fanno testimonianza le sue opere: 1) *Disputationes Scoticae, in quibus divinae praedestinationis et reprobationis misterium iuxta doctrinam Scoti lucidatur,* pubblicata a Bologna nel 1625 e *De adaequato naturalis philosophiae obiecto,* pubblicata a Roma nel 1637, uniche opere — fra le tante preparate — che arrivò a pubblicare. Il 17 maggio 1636, il Brancati veniva ordinato Sacerdote in S. Giovanni in Laterano; nel 1637 conseguì la laurea e fu destinato ad insegnare le Arti — dice nella sua autobiografia (1) — nel celebre Collegio di S. Lorenzo in Napoli; ma vi si oppose il P. Angelo Volpe, per alcuni ripicchi che aveva con lo zio (2). E così fu mandato nella vicina Aversa in qualità di Reggente, rimanendovi per due anni e mezzo, tutto intento all' insegnamento della logica e della filosofia, « attendendo contemporaneamente — egli dice — ad apprendere (forse ad approfondire, avendola già conosciuta da studente dalla bocca d' insigni maestri, specie a Roma) la teologia di Scoto e degli scotisti » (3). Placato il P. Volpe, fu mandato a Napoli Maestro nelle Arti; ma, dopo alcuni mesi, fu mandato Reggente dello Studio di Firenze, dove insegnò teologia, che cercò di approfondire con tutto l' ardore dei suoi giovani anni. Da Firenze — dopo due anni — passò Reggente a Ferrara, insegnando teologia per un triennio; da Ferrara fu trasferito a Bologna, dove potè compiere tutto il corso di filosofia e teologia, secondo la sua stessa affermazione (4). La sua ultima tappa d' insegnamento fu a Roma (5), nella celebre Università della Sapienza di cui fu eletto lettore di teologia, grazie alla benevolenza dell' E.mo Cardinal Chigi (eletto poi Papa col nome di Alessandro VII) e molto più per i suoi indiscussi meriti scientifici ormai noti a tutta Roma intellettuale, avendo già dato alle stampe il primo tomo dei suoi *Commentaria* sul quarto libro delle Sentenze di Scoto, composto

(1) p. 21.

(2) *Ivi.* Lo zio si chiamava P. M. Giovanni Francesco Scrubbi, Min. Conv. (Aut. p. 12) In che consistessero i ripicchi dello zio col Volpe non ce lo dice.

(3) *Ivi,* 23.

(4) *Ivi,* 23.

(5) *Ivi,* 24-25.

nella solitudine di Albano, dove si era rifugiato, dopo l'anno di guardianato nel celebre convento dei SS. Apostoli — per sfuggire alle beghe dei suoi confratelli avversarî (1) — coll'intento di completare l'opera del P. Volpe, rimasta incompleta per la sua morte.

2. L'insegnamento nell'Università Romana rese ancora più celebre il suo nome, gli guadagnò molte simpatie nelle alte sfere vaticane: i Cardinali lo onoravano della loro amicizia e si servivano di lui, dei suoi consigli illuminati da una vasta e profonda dottrina; le SS. Congregazioni se lo disputavano. I Pontefici (Alessandro VII, Clemente IX e Clemente X) lo trattavano con la più grande famigliarità servendosi di lui e dell'opera sua. « Questo Pontefice (Alessandro VII) — scrive — servivasi dell'opera mia in tutte le opere letterarie; cosa che io dico perchè nota a tutti » (2). Clemente X lo nominava Custode della Biblioteca Vaticana. Alessandro VII lo dichiarava Prefetto dello Studio di Propaganda. A lui veniva affidata la qualificazione delle proposizioni che vengono mandate giornalmente alla S. Sede da tutte le parti del mondo, oltre la revisione e censura dei libri « che basterebbero — secondo la sua stessa affermazione — a portare al collasso un uomo anche di ferro » (3). Attaccatissimo ai Pontefici e lieto di poter loro offrire la sua servitù, nobilmente rinunziava a diversi vescovadi offertigli dalla Spagna e dal Portogallo (4). Dopo 25 anni di servizî prestati alla S. Sede, il 1 Settembre del 1681 da Innocenzo XI veniva elevato all'onore della Sacra Porpora con altri 16 illustri personaggi, tra gli altri il celebre Cardinale De Luca. L'entusiasmo che suscitò a Roma questa nomina fu incredibile. « Parve che Roma — scrive il P. Coronelli (5) — godesse più del P. Lauria che di tutti gli altri (neo-eletti cardinali): onde, nell'uscire che egli fece dal Palazzo (Vaticano), dopo aver ricevuto il berrettino rosso, l'acclamarono tutti *meritevole di rinnovare le glorie di Sisto V;* ed infatti nei due Conclavi ai quali egli si trovò presente, tra

(1) *Ivi*, 31.
(2) *Ivi*, 34.
(3) *Ivi*, 36.
(4) *Ivi*, 58-65.
(5) Coronelli F. Vincenzo, Min. Conv., *Biblioteca Universale Sacro-profana, antico-moderna*, VI, col. 1045-1055. Venezia. MDCCVI. Ct. Sparagio, *op. c.*, 77.

gli altri, fu anche lui proposto a quell' eccelsa dignità; e, forse, l' avrebbe conseguita, se dalla sua gran modestia et humiltà non fosse stato persuaso a trascurare ogni pratica che potesse giovargli a tale effetto ». E il Franchini, contemporaneo del Brancati, riferisce: « È indicibile la commotione di allegrezza che ne fè Roma, quale, vacando 26 cappelli (cardinalizî) tempo fa sospirava il cominciare a vedere i luoghi vacanti. Ma fu molto singolare l' applauso fatto al P. Lauria che in circa 25 anni di servitio prestato alla S. Sede in Roma, noto e stimato, haveva prima d' allora tirato in sè la comune aspettativa delli uomini, che non si stupirono fosse fatto cardinale, *ma stupivano fosse fatto sì tardi* (1) ». A Roma era noto e stimato non solo nelle alte sfere per la sua profonda cultura, ma anche in mezzo al popolo, il quale aveva ammirato la sua grande attività nel voler restaurare la chiesa dei SS. Apostoli nel suo breve guardianato di un anno (1650), restauro che non potè effettuare allora per la invidia dei *falsi fratres* — com' egli racconta — (2); ma che effettuò da Cardinale, spendendovi 19000 scudi raggranellati con i suoi sudori e con altri duemila datigli dall' Eminentissimo cardinale Fabio Chigi — suo intimo amico e ammiratore — e con altre elemosine dei Papi e degli amici (3). Il Cardinalato non lo distrasse dai suoi studî, nè dall' assiduo e fecondo lavoro nelle SS. Congregazioni; che anzi, nominato Bibliotecario della Vaticana — col tenue emolumento di 4000 scudi di moneta romana (4) — l' amore allo studio s' accrebbe, divampò in incendio in mezzo ai tanti volumi che fanno della Biblioteca Vaticana la più ricca e più grande biblioteca del mondo. In quel meraviglioso cenacolo intelletuale egli potè allargare, completare la sua cultura, che trasfuse nei suoi volumi in folio, come nelle più piccole opere, dando un nuovo orientamento al suo pensiero e al suo metodo, che, da puro scolastico, si trasformava — secondo l' esigenze dei tempi nuovi — in metodo prevalentemente positivo. Moriva a Roma il 30 novembre del 1693 « con sommo dispiacere del Sacro Collegio — scrive

(1) *Op. c.*, Appendice, 51.
(2) *Autob.*, 29-31.
(3) *Autob.*, 31.
(4) *Autob.*, 79.

il Coronelli, (1) — di tutta Roma, anzi di tutta l' Italia, che sino ad oggi venera la memoria del di lui nome ».

3. Col Brancati lo Scotismo perdeva uno dei suoi più illustri rappresentanti; con lui si chiudeva il ciclo dei *Commentaria* sul pensiero del grande Dottore Francescano e si apriva un nuovo periodo nella storia dello Scotismo, ch' è quello del suo ringiovanimento e adattamento ai bisogni nuovi creati dal Protestantesimo, come dalle correnti naturalistiche e panteistiche del secolo precedente. E in luogo dei *Commentaria* — esposizione forte e completa di tutta la dottrina di Scoto — s' incominciarono ad avere dei manuali scolastici di filosofia e teologia *ad mentem Scoti*. Il che avvenne anche per S. Tommaso. E fu certamente un bene: così la scolastica non si cristallizzò nei suoi illustri fondatori e rappresentanti primitivi, ma continuò la sua marcia conquistatrice seguendo la legge dell' adattamento, ch' è legge indispensabile di vita. Peccato che questa legge di adattamento non si estese sin dove era necessario si estendesse: se la Scolastica si adattò allo studio positivo del dogma per fronteggiare, sullo stesso terreno, l' eresia protestantica, non si adattò, nè si volle adattare, alle grandi scoverte scientifiche che rivoluzionarono l' antica cosmologia e attiravano l' attenzione generale, onde la sua decadenza, e l' odio che si attirò da parte degli scienziati.

Il Brancati scrisse i suoi *Commentaria* — otto grandi volumi in folio — sul quarto e terzo libro delle Sentenze di Scoto (2). I *Commentaria* sul quarto libro delle Sentenze furono

---

(1) *Op. c.*, col. 1055.

(2) Il 1o tomo veniva pubblicato a Roma nel 1653, per i tipi degli eredi di Manelfio, ed é intitolato cosi: *Commentaria -- Fr. Laurentii Brancati -- de Lauria -- Ord. Min. Conv. S. Francisci Mag. -- in quartum librum Sentent. -- Mag. Ioannis Duns Scoti -- eiusdem Ord. Doctoris Subtilissimi -- ad Eminentissimum Dom. Card. Pamphilium -- Tomus primus -- in quo disputationes de Sacramentis in genere, de Baptismo et De Eucharestia. Nunc primum in lucem prodeunt. Romae ex typographia haeredum Menelphii, 1653 in folio.*

Il 2o tomo veniva stampato nel 1656 e dedicato al Sommo Pontefice Alessandro VII, per i tipi di Angelo Bernabò de Vermiis. Comprende i trattati *De Paenitentiae virtute, et de Paenitentiae Sacramento.*

Il 3o tomo vedeva la luce a Roma nel 1662, per i tipi di Vitali Moscardo e dedicato a Gilberto Borromeo Card. Protettore dell' Ordine. Tratta: *De Sacramentis Confirmationis, Ordinis, Extremae Unctionis ac Matrimonii.*

Il 4o tomo comprende i *Novissimi, il Paradiso, l'Inferno, il Limbo* ed é dedicato al Cardinale della Congregazione del Santo Uffizio. Fu stampato a Roma dagli eredi di Corbelletti nel 1665.

fatti per portare a termine — come abbiamo visto — la *Somma* del Volpe suo comprovinciale, idea -- scrive il P. Sparagio (1) -- sempre accarezzata da P. Brancati; commentarî che ebbero maggior fortuna dei Commentarî del gran Maestro di Monte Peloso. I primi due tomi di questi commentarî furono scritti in gran parte — come abbiamo detto — nella solitudine di Albano e completati a Roma, dove pure venivano pubblicati, il primo nel 1653, il secondo nel 1656. L'illustre A. per modestia chiama o giudica questi suoi due primi tomi « valde ieiuni », cioè a dire un pò leggieri, perchè scritti con grande celerità « quia incautus celeritati studebam » (2). Che l'abbia scritti con grande celerità lo confessa anche nella prefazione al primo tomo, dove candidamente afferma che il primo tomo lo scrisse appena dopo un anno e mezzo di lavoro. Eppure si tratta di un volume in folio di ben 782 pagine, oltre l'indice e la prefazione. Però, dobbiamo confessare sinceramente che, leggendo quei due tomi, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a un uomo già maturo e che conosce Scoto come l'hanno conosciuto pochi sia prima che dopo di lui. La celerità con cui l'ha scritto è frutto di una lunga preparazione e di uno studio serio e profondo della dottrina del grande pensatore francescano (3). Egli cominciò a conoscere Scoto all'età di venti anni (primo anno di sua vita religiosa),

---

Questi quattro tomi sono i Commentari sul quarto libro delle Sentenze. Altrettanti tomi scrisse sul terzo libro: il primo fu stampato a Roma nel 1668 e dedicato al Sommo Pontefice Clemente XI e tratta *De Virtutibus cardinalibus et de Virtute heroica;* il secondo parla *De Virtutibus theologicis in genere, de Fide propagata et propaganda, de Missionarii Martyrio, Haeresi et poenis haereticorum,* stampato a Roma nel 1673; il terzo parla *De Spe, de Charitate, Donis Spiritus Sancti, Beatitudinibus, Gratia habituali, de gratiis gratis datis, specialiter de Miraculis;* fu stampato a Roma nel 1676 e dedicato al Papa Innocenzo XI. Il quarto ed ultimo tomo è sull'*Incarnazione.* Fu stampato a Roma nel 1682 e dedicato al Sacro Collegio dei Cardinali.

(1) *Op. c.*, 85.

(2) *Autob.*, l. c., 24.

(3) In ciò non condividiamo il giudizio del P. Sparagio (l. c. pp. 85-6) influenzato evidentemente dal Coronelli, il quale, nell'opera citata, (tom. VI, col 1053) esagera troppo il distacco fra i due primi tomi del Commento sul quarto libro delle Sentenze e gli altri tomi di tutta l'opera del Brancati scrivendo: « Cangiò, dunque, stile il P. Brancati, che a principio scrisse da specolativo, provando con ragioni specolate, e poi cominciò a scrivere sopra quei più stabili fondamenti che danno la Sacra Scrittura e Padri i Concilii, le Decretati ecc. Studio tanto più profittevole, quanto che serve per disputare e con Cattolici e con Eretici, che al mero speculativo senza testi della Sacra Scrittura e Padri fanno talora dar nel sofistico, e dicono cercar essi dottrina evangelica e non Aristotelica. E se fosse stato Custode della Libreria Vaticana, quando cominciò a stampare, onde avesse avuto il comodo dei libri, ch'ebbe quivi, avrebbe forse scritto nel principio, come scrisse nel fine ». Il Brancati dei Commentari è uno e sempre lo stesso.

come attesta nella prefazione al primo tomo, lo conobbe e l'amò con entusiasmo, come dichiara nella dedica del suddetto primo tomo al Cardinal Panfilo, dove, con accenti lirici, parla di Scoto salutandolo un'aquila « Scotica aquila »; e vi è tutta una preparazione di lunghi anni d'insegnamento nei principali *Studî generali* del suo Ordine, dove occupò sempre l'importante carica di Reggente. Nei primi due tomi si rivela anzi lo scotista puro, che difende calorosamente dagli attacchi degli avversarî la dottrina del Maestro, dilucidandone meravigliosamente il pensiero. Gli avversarî contro i quali polemizza sono principalmente i Gesuiti, i quali, fedeli al precetto del loro fondatore S. Ignazio — che sceglieva come dottore della Compagnia S. Tommaso — attaccavano bene spesso, e in molti punti, la dottrina di Scoto, benchè, alcuni di essi, forse i più rappresentativi — come il Suarez (1548 - 1617) che il De Wulf chiama il più eclettico dei filosofi spagnoli (1) — simpatizzarono per molte teorie teologiche e specialmente filosofiche del Dottor Sottile. L'avversario che più tiene di mira è il Vasquez (Gabriele), grande rivale del Suarez, notissimo nel mondo scientifico filosofico e teologico, specie a Roma, dove aveva insegnato nel Collegio Romano fondato da S. Ignazio, e dove era morto appena cinquant'anni prima, nel 1604, lasciando opere apprezzatissime come le *Disputationes metaphysicae*, e un commento sopra la Somma Teologica di S. Tommaso. Nella polemica, benchè più temperato del Volpe, il Brancati è ardente, aggressivo, trionfatore, implacabile. Non teme di accusare il Vasquez d'ignoranza delle dottrine di Scoto e combatte il suo pregiudizio che Scoto sia contro Aristotile, dimostrando, con prove di fatto, l'armonia perfetta che passa tra l'uno e l'altro «.... *in omnibus contradicitur* (a Vasquez) *Scoto et eidem imputatur, quod contra Aristotilem senserit* » (2). Così, a proposito dell'invettiva di Vasquez contro Scoto affermante che il Sacramento può definirsi *simpliciter* (il che, secondo il Vasquez, sarebbe contro Aristotile, che insegnerebbe: *gli accidenti non si possono definire*), dimostra che l'accidente è definibile, quindi definibile il Sacramento, e perchè anche l'accidente entra nella categoria dell'ente,

(1) *Op. c.*, II, 285.
(2) Tomo I, disput. I, art. II, 5.

principio proclamato da Scoto — il quale, d'altra parte, non insegna davvero che il Sacramento sia un accidente — ma che fu insegnato anche dal filosofo di Stagira. E conclude le sua lunga difesa con questa fiera requisitoria: « Videat modo Vasquez, vel eius descipuli, si ex proprio vel Aristotelis cerebro dixerunt aliqui accidens et substantia *univoce* et non aequivoce vocari ». (1). E più giù continua: « Haec autem dicta velim ut videat Vasquez nec gratis loqui Scotistas, nec tam facile seniorum ac saniorum doctrinam refelli, nec enim *summis labiis antiquorum*, et Scoti praesertim doctrina gustanda est, sed profundo studio exquirenda; et si non placeat eius germana doctrina erit ab adversariis confutanda: *non alia putata Scoti quia Scotus eam adducit, cum tamen pro aliis adducat eam confutat, et in hoc video multos decipi* » (2). Quest'ultime parole sono davvero gravi: esse non solo accusano l'ignoranza della dottrina di Scoto in Vasquez e nei suoi discepoli, ma la mala fede in quanto — per mettere in cattiva luce il Dottore francescano — presentano come dottrina sua le obbiezioni che egli confuta vittoriosamente.

Perchè convinto della grande ignoranza che regna in molti della dottrina di Scoto, egli si accinge a scriverne i *Commentaria*, volgarizzandola, dilucidandola, rendendola accessibile a tutti, specie a coloro che, dominati dal pregiudizio della sottigliezza di Scoto, non se la sentono di studiarla. Lo dice espressamente nella prefazione: « Etenim — egli scrive — multos, non mediocris literaturae viros, audivi, idcirco Scoti doctrinam non amplexari, quod vel unum tantum Scoticum paragraphum legentes aliquando, prae nimia difficultate, seu verius subtilitate, *capitis dolore, mentisque offuscatione corripiuntur:* quorum deinde fides in aliis sic invaluit ut, ne a limine quidem Scoti doctrinam salutare contendunt. Horum profectui certe facilitate fuit subveniendum. Alios Scotum horrere comperi, quod concisa parvique succi doctrina appareat et magisterio minime idonea; ideo ipsorum profectui, dictorum plenitudine putavi consulendum; ut quod immatura iuvenilis mors Scoto non permisit, per eius haeredes suppleatur ». Questo il primo scopo dei suoi

(1) *L. c.*, I, disput. I, art. II, p. 5.
(2) *L. c.*, I, disput. I, art. II, p. 6.

Commentaria. Il secondo è la divulgazione dei principî morali di Scoto, trascurati in genere e poco conosciuti. « Alios tandem primarios morales Scotum raro citare expertus sum; cuius rei causam explorans accepi Scoti sententias sibi placituras, nisi ex eius profunde speculationis abditis essent erundare; quorum utilitati procul dubio fuit succurrendum, eisque significandum quod, si in caeteris Scotus *semetipsum* (ut ita dicam) superaverit, moralis tamen media quaedam speculandi via pertractavit » (1).

A raggiungere il duplice scopo, specie il primo, il Brancati adopera un linguaggio facile e verboso: « Quam plura — dichiara al lettore — in eo (tomo) sese tibi oblatura conspicio, tuo ingenio vel ingenio fortasse minime digna, scilicet stylus facilis, verbosa elocutio et (quod Scoticam dedecere dicas) haud profunda speculatio » (2).

Però, come notava il censore del 1° tomo, il Brancati si mostra l'erede legittimo e l'interprete fedelissimo di Scoto: « in eo (tomo) Scoti subtilitatis se auctor legitimum probat haeredem, et Scoti doctrinam interpetrem exibet fidelissimum »; elogio, senza dubbio, lusinghiero, specie se si pensi che a Roma, già un ventennio prima, nel 1637, erano uscite le *Disputationes in Aristostelis libros physicorum, quibus ab adversantibus tum veterum, tum recentiorum jaculis Scoti philosophia vindicatur*, dovute alla penna del Mastrio e del Belluti, ancora viventi e noti ormai in tutto il mondo scientifico.

Senza dubbio, la chiarezza e la profondità del Brancati sono insuperabili. Ogni quistione incomincia con la dichiarazione del pensiero di Scoto: *mens Scoti*. Non è meccanico ripetitore della dottrina del maestro; ma questa adatta alle nuove lotte teologiche ingaggiate dal Protestantesimo, completandola e sviluppandola alla luce della dottrina dei Padri e della S. Scrittura, con testi nuovi non adottati da Scoto e interpetrati dal grande genio francescano di Nicola da Lira (3). Sono tutt'altro che *digiuni* di dottrina patristica e biblica, anche i primi due tomi

(1) Ivi. — (2) Ivi.

(3) Il Brancati fu entusiasta e appassionato lettore de' Commenti biblici di Fr. Niccolò da Lira, di quel Lira di cui fu scritto: « Delirat qui cum Lyra con concordat »; ne fu tanto entusiasmato, che se ne fornì un compendio, che si conserva, come attesta il P. Sparagio (*Op. c., p.* 88) tra i suoi manoscritti nell'Archivio dell'Ordine.

dei *Commentaria*. Per il Brancati tutto previde Scoto. Così, p. es., avrebbe previsto l'eresia protestantica che si sarebbe trincerata nella sola Scrittura a combattere il dogma della presenza reale di G. C. nell'Eucaristia torturandone i testi, e perciò fece appello alla tradizione, dicendo che, anche se non si potesse dedurre il suddetto dogma dalle parole di Cristo: « *Hoc est corpus meum...*, *Hic est sanguis meus* » bisognerebbe ammetterlo per il consenso unanime e costante della Chiesa. « *Ad haec praedicta* (*cioè* che dalle parole di Cristo non si deduce — secondo i Protestanti — la presenza reale.....), *quae praevidit Scotus in 2. 1 dist. 10. a., etiam si ex loco non colligentur, de Fide semper fuit in Ecclesia, ex quo instituta est Eucharistia, Christi corpus et sanguinem contineri sub speciebus panis et vini: quod probat conciliis contra protervos saepe declaratum est; ideoque dicit esse simpliciter haeresim dicere oppositum* » (1).

Per lui Scoto è stato il precursore del Concilio di Trento, e con l'aiuto divino ha preparato la dottrina dei Sacramenti e di molte altre verità della Fede, definite poi in detto Concilio. È questa per lui una verità indiscussa e la ripete spesse volte nei suoi commentarî. Infatti, nel tomo primo, trattando la quistione « An virtute baptismi conferantur homini virtutes theologicae infusae », scrive: « *Scotus, qui per duo saecula cum dimidio et amplius praecessit Tridentini Concilii Sanctiones, aperte docuit quod licet per rationes naturales demonstrari non possit dari in homine fidem, spem* et *charitatem infusam, posse tamen per auctoritatem Sanctorum et Scripturae concludi. Ita de virtute fidei docet in 3. d. 23, unica. F.* » (2). Lo stesso scrive a p. 31 dello stesso tomo: « *Scotus, etsi Florentinum et Tridentinum Concilia multo tempore praecesserit,* **divino tamen sibi assistente praesidio,** *multa in dictis conciliis pro Sacramentorum doctrina stabilita, quae eiusdem Scoti temporibus ab Ecclesia clare non erant definita, quoad obligationem omnium, aperte id ad fidelium utilitatem docuit, quae postea a praefatis conciliis de fide sunt stabilita; talis autem est doctrina de materia* et *forma Sacramentorum, de quibus clare et subtiliter agit in 4. d. 3 q. 2. B, quaest. 3. A. e dist. 8, quaest. I D. et alibi* ».

(1) I, disp. XXI, art. I, 592-3.
(2) Tomo I, disput. XVI, art. V, 422.

4. A proposito della materia e forma dei Sacramenti, precisato il concetto dell' una e dell' altra, sostiene contro Suarez che tra la materia e la forma vi è unione *fisica,* cioè *reale positiva* — ex parte *rationis*, ex parte *realis* — in modo da avere *un quid unum* con un solo significato e non già con due significati: uno nelle parole e un altro nelle cose, nel senso che le parole e le cose sono prese da Dio a significare la grazia e la giustificazione non *singillatim,* ma insieme. Dio ha messo nei Sacramenti alcune cose *quae habent similitudinem cum significatione* (1). Giustamente, però, osserva con Scoto che la materia e la *forma* si predicano *metaforicamente* nei Sacramenti. Le *res* o cose che si usano nei Sacramenti, rispetto alle parole, non sono *vera e propria materia, « quia nec informantur a verbis, ne que illa subiectant; imo neque simul sunt similiter vera et propria forma ex eadem ratione. Sortiuntur tamen nomina materiae et formae propter quamdam proportionem et similitudinem, quam habent cum illis. Ita Scotus ex Div. Augustino 2, de Doctrina Christiana,* cap. 3; *quia sicut materia est de se indifferens ad faciendum hoc vel illud compositum, et est pars minus principalis et prior forma; e converso vero forma est pars actualiter determinativa et principalis compositi, necnon posterior materia; ita res quae assumuntur ad Sacramenta perficienda sunt indeterminatae ut accipiantur ad alium usum et per verba determinatae ».* Così il vino è indifferente « ut detur ad bibendum vel ad custodiam » (2).

I tre primi tomi sul quarto libro delle Sentenze svolgono, in modo mirabile, tutta la dottrina Sacramentaria. Il primo tomo comprende *De Sacramentis in genere - De Baptismo et De Eucharistia;* il secondo : *De paenitentiae virtute et De paenitentiae Sacramento;* il terzo *De Sacramentis confirmationis, ordinis, extremae unctionis ac matrimonii.* Il quarto tomo parla *De novissimis, Paradiso - Inferno - Purgatorio - Limbo seu statu*

(1) Tom. I, disput. II, art. II, 33.

(2) Ivi, disp. II, art, II, 32. - Sostiene poi con Scoto che la materia e la forma dei Sacramenti della Nuova Legge sono state determinate da Cristo *quoad substantiam,* in modo che, se si ponessero altre sostanze, non si verificherebbe il Sacramento; però non ogni materia di Sacramenti fu determinata sino agli atomi - *quoad speciem atomorum* -. Ecco perchè la Chiesa ha modificato, nel corso de' secoli, la materia di alcuni Sacramenti. Cf. Tom. I, disput. II, art. III, 42-47.

parvulorum. La trattazione dei singoli trattati, come delle singole quistioni, è sempre esaurientissima e non ha davvero da invidiare nulla ai trattati dei migliori teologi moderni. Citiamo come saggio dell' ammirabile chiarezza del Brancati e della sua grande profondità e genialità nell' esposizione del pensiero di Scoto l' articolo V della disputa XX del primo tomo, dove tratta ampiamente (pp. 556-561) la celebre quistione che il Dottor Sottile pose e risolvette in modo originale contro la comune dei Teologi del suo tempo e anteriori a lui : « *An destructio panis in Eucharistica consecratione colligatur ex verbis Christi* ».

Già l' impostazione del tema è di una limpidità meridiana, che toglie ogni equivoco : « *Scotus* — egli scrive — in *4. d. 11,* q. *3 et 4, nedum quaerit an in hoc Sacramento panis remaneat vel destruatur; sed, substinens destrui totaliter, quaerit* **quo medio possit hoc probari,** an ratione naturali vel credita, an ex Evangeliis vel ex Conciliis? et tandem q. 3. a. dicit *ex verbis Evangelii a Christo prolatis, scilicet* « hoc est corpus meum, hic est sanguis meus », *probari quidem Christi corpus esse ibi; at non probari ex illis precise panem destrui, quia esset possibile,* **si Deus vellet,** *etiam cum pane manere corpus Christi* ».

Non contento di aver esposto così chiaro il pensiero del Maestro, insiste a precisare il senso della questione. (*Adverto* 1° *sensum Articuli hunc esse : Sustinetur communiter ab Ecclesia, ut iam patuit* (nei paragrafi precedenti) in *Consecratione eucharistica fieri conversionem panis in Corpus Christi et destrui panem, nihilque eius remanere; quaeritur modo an ista destructio ac desitio totalis panis et vini appareat vel colligatur ex Evangelio, sicut ex eodem Evangelio manifeste apparet adesse Corpus Christi ; vel clarius : an ex Matthaei 26 per ea verba* **Hoc est corpus meum...** *sicut colligimus vere esse ibi Corpus Christi, ita vere colligere possimus panem destrui cum ponitur Corpus Christi* ». Impostato così chiaramente il problema, in modo da allontanare qualsiasi equivocazione e malinteso, passa a dimostrare e a difendere la sentenza di Scoto, che cioè dalle parole di Cristo *Hoc est Corpus meum etc...* si deduce chiaramente la *presenza reale* del Corpo di Cristo nelle specie Sacramentali, non già la **distruzione** della sostanza del pane ; questa verità

si raccoglie dalle definizioni della Chiesa solennemente fatte nel Concilio Lateranese e nel Concilio di Trento. La Chiesa, con l'assistenza dello Spirito Santo, potette dedurre dalle parole di Cristo non solo la presenza reale, ma anche la distruzione della sostanza del pane, come infatti l'ha dedotta. La Chiesa ha avuto sempre questa fede. Senza di questa dichiarazione della Chiesa, non si può dedurre *naturalmente* nè *teologicamente,* che nell'Eucarestia rimangono i soli accidenti. La ragione non può dire nè che il Corpo di Cristo rimane col pane, nè che avviene la distruzione del pane. Insomma — *vi verborum Christi* — si dimostra solo la sua presenza reale nell'Eucarestia, ma non la distruzione della sostanza del pane. In ciò furono d'accordo anche Durando e Occam.

Nè vale il dire: supposto che sotto la specie del pane si trova il Corpo di Cristo, si può dedurre, con altro mezzo, che non c'è il pane, come p. es.: due corpi non possono stare insieme contemporaneamente... altrimenti l'*hoc* indicherebbe il pane se non avvenisse la transustanziazione. Invece è *possibile* — osserva il Brancati con Scoto — che il Corpo di Cristo rimanga con la sostanza del pane e senza la sostanza del pane, perchè è possibile la penetrazione dei corpi. Perciò dal fatto che *si crede* che sotto gli accidenti del pane si trova Gesù Cristo, non si può dedurre che il pane si distrugge; ciò si deduce da un altro principio di fede; giacchè naturalmente si potrebbe dedurre: *Ergo panis destruitur*, oppure *Ergo panis penetratur a Corpore Christi.* Ma, giacchè è nella potestà di Dio di fare l'uno o l'altro, fa uno dei due; la Chiesa conosce questo, illuminata da Dio; perciò vien tenuto necessariamente dalla Chiesa l'uno e non l'altro. Per ciò che riguarda il pronome *hoc*, si è già visto nella disputa precedente che significa *ens.* Anzi si può argomentare *ad hominem*, dice l'A.: Ora rimangono gli accidenti del pane, e non pertanto si dice: *hoc est Corpus Christi.* Dunque, come si salvano ora le proposizioni, non ostante la permanenza degli accidenti, così si salverebbero, se Dio volesse che rimanesse il pane. È questo che vuole Scoto insegnando che dalle parole di Cristo non si deduce la distruzione del pane (1).

(1) Tom. I, disp. cit., art., cit., 557-558.

Continua: la posizione del corpo di Cristo sotto gli accidenti del pane può fare l'uno e l'altro: distruggere o conservare con sè il pane. Quindi, non si può *naturalmente* concludere: « dunque non vi è il pane ». Questa sarebbe una conclusione *teologica*, ben differente dalla conclusione *di fede*, proveniente quella da una proposizione rivelata e da un'altra naturale; mentre questa proviene da due proposizioni entrambe rivelate. Prescindendo perciò dalla determinazione della Chiesa che dice: « *Panem destrui* » non segue *de fide:* « Ergo non est panis »; ma segue solo *teologicamente* e non necessariamente, giacchè non appare per *principio naturale* che il vino non possa essere col corpo e col sangue di Cristo... La distruzione del pane non segue *necessariamente* ma liberamente la posizione del corpo di Cristo sotto il pane.

Esposta così la dottrina del Maestro, la difende ora dagli attacchi del Vasquez. Vasquez scrive: « È falso come dice Scoto che la verità della distruzione del pane incomincia ad essere di fede dal Concilio Lateranese (c. *firmiter*), giacchè la Chiesa l'ha ritenuto sempre così, come ha dichiarato il Conc. di Trento ». Il Brancati risponde negando che, prima del Conc. Lateranese, la *transustanziazione* sia stata di fede, giacchè, prima di quel Concilio, non vi ha nè Scrittura, nè decreto di Pontefici o di Concilii definienti quel dogma, e conclude: « *quod autem definitum non est ab Ecclesia ex Evangeliis ab eadem adprobatis manifeste non haberetur, non dicitur esse de fide* **esplicite** *quoad totam Ecclesiam* ». Prima di quel Concilio non v'ha nessuna dichiarazione esplicita, perciò ne fu permessa la discussione fra i teologi; quando fu manifestamente dichiarata, la parte contraria si tacque. La Chiesa poi, « divino sibi assistente lumine, et ex traditione forsan, persuasit sibi ex duobus illis modis possibilibus Corporis Christi *(existere cum pane et sine eo)* existere sine pane, sub tamen eius accidentibus » (1). Contro Vasquez che accusa Scoto d'ignorare la Scrittura e la tradizione osserva energicamente; « È puerile accusare Scoto per questo d'ignoranza della Scrittura e della tradizione, giacchè « *ubi, quaeso, invenit auctor* (Vasquez) *librum traditionum antiquarum*

(1) *L. c.*, 558.

ubi haec traditio **de fide** *reperitur?* » (1). È vero — continua — che il Conc. di Trento dice: « *fuit semper persuasum in Ecclesia etc...* » ; ma questa persuasione e questa tradizione fu dei *grandi* soltanto, dei *Principi,* forse, della stessa Chiesa, come del Romano Pontefice e di molti Vescovi, ma non *tradizione o persuasione obbligante a credere.* E v'ha grande differenza fra la tradizione e la dottrina della Chiesa e l'obbligo di tutti; imperochè vi possono essere nella Chiesa molte proposizioni vere e rivelate, e come tali credute dal Romano Pontefice e dai suoi successori, nonchè dai grandi della Chiesa, perchè tali ad essi si manifestano; ma non si può obbligare tutta la Chiesa, se non si definiscono » (2). Si dice: Il senso della proposizione: *Hoc est corpus meum* è che non vi è altra sostanza fuori del Corpo di Cristo; altrimenti il pane sarebbe il corpo. Risponde Scoto — dice l'A. — che l'*hoc* dimostra gli *accidenti*, i quali non sono nè il corpo nè il sangue di Cristo. E nessuno può concludere *neque theologice neque de fide* che non vi siano gli accidenti. Quell'*hoc* d'altronde si pronunzia *de facto* « antequam sit Corpus Christi: imo omnia verba sic proferuntur ante positionem corporis », e pertanto non si può conchiudere da ciò che non vi sia il pane. *A priori* quell' « hoc » dimostra l'essere ch'è il Corpo di Cristo (3). L'ultimo argomento di Vasquez contro l'opinione di Scoto è questo: Uno è il senso delle parole: *Hoc est corpus meum;* e non può derivarsi che una sola conclusione: le parole sono state istituite « *ad significandas res* »; dunque da quelle parole si deduce la sola distruzione del pane. E il Brancati risponde: tutto l'argomento è vero e prova la nostra conclusione: la sua conseguenza è falsa. Quelle parole significano *per se* soltanto l'esistenza del Corpo di Cristo, e perciò non significano nè il pane nè la sua distruzione; perciò non si può dedurre da esse *teologicamente* la distruzione del pane. « *Igitur quomodo Vasquez dicit esse unicum illum sensum et unam hanc sequelam inferre si utraque est contingens? Nonne Corpus Christi posset esse cum pane sicut sine pane? Igitur non valebit consequentia: adest Corpus Christi sub accidentibus pa-*

(1) *L. c.,* 558.
(2) *L. c.*
(3) *L. c.,* 559.

nis; ergo panis est destructus. Quis enim dicit: « *Petrus est homo; ergo medicus; si potest esse homo cum medicina et sine ea* ». Il senso di quelle parole è questo: « *Hoc totum quod continetur sub speciebus est corpus meum, seu Christi* ». Però, questo senso non si ha *necessariamente,* prima del Decreto della Chiesa (1). La quale è vero che si serve dei Teologi per la interpretazione della Scrittura e la chiarificazione del dogma, ma la sua infallibilità non si estende davvero ai teologi. « *Theologi consulentes dicunt quod potest ex Scripturis colligi, non autem necessario infallibiliter cogunt; et si aliquando Pontifex decernit iuxta sensum huius vel illius theologi, decernit non quia theologus infallibiliter hoc proponit, sed quia a Sp. Sancto illuminatus cognoscit sic esse factum, sicut forte theologus aliquis proponit* » (2).

Non so se poteva essere trattata più esaurientemente e più profondamente quest' ardua questione, del fondamento cioè del dogma della *transustanziazione.* Paragonata a questa oh! come impallidisce la trattazione fatta da certi moderni Teologi (3). I quali farebbero molto bene a ricorrere a questi grandi Maestri nel trattare certi problemi scotistici, come quelli che li hanno studiati con passione e sistematicamente nelle opere del grande pensatore francescano e non attraverso le citazioni di seconda e talvolta di terza mano.

5. Con la medesima chiarezza e profondità il Brancati, trattando degli effetti del Sacramento del Battesimo, svolge l' altra tesi scotistica: « *Se il peccato originale possa essere cancellato e rimesso senza l'infusione della grazia* » (4), tesi connessa intimamente con la tesi generale: Se possa essere rimesso il peccato senza la grazia. Egli premette, a scanso di equivoci, che la questione guarda la *possibilità* e non il *fatto. De facto,* cioè

---

(1) *L. c.*, I, 559.

(2) L. c., I, 561.

(3) Questo problema è stato trattato ultimamente negli *Studi francescani* di Firenze, an. 1924, p. 127 e sg. dal P. Lampen Willibrordo O. F. M.; e nel 1914 fu agitato dal P. Raymond O. M. Cap. e dal P. Alberto O' Neill O. F. M. negli *Etudes franciscaines.* Il primo scriveva il seguente articolo: *La pensée de Duns Scot sur les preuves du dogma de la Transubstantiation* (Cf. XXXI, 337 sg); il secondo: *Duns Scot et la preuve scripturaire de la Transubstantiation* (Cf. XXXI. 234-242). Nel 1906 negli stessi *Etude franciscaines* (XV, 5-16) già compariva un altro studio importantissimo sullo stesso argomento: *L' École Scotiste et le dogma de la Transubstantiation,* del P. Timothée.

(4) T. I, d. IV, 416-422.

effettivamente — *de potentia ordinaria* — la giustificazione avviene per la infusione della grazia. « *Absolute autem et de possibili* », cioè assolutamente parlando, la giustificazione potrebbe avvenire senza l'infusione della grazia. È questa la tesi di Scoto che il Brancati difende brillantemente. Cita, in suo favore, oltre Scoto, anche S. Bonaventura (in 4, d. 17, art. I. q. I), Suarez (Tom. 4, disp. 9, lect. 3), Medina (p. 2, q. 113, art. 2, d. 2, concl. 2) *et alii moderni*. Fa notare giustamente che la soluzione di queslo problema dipende dalla concezione del peccato e della grazia. L'opinione contraria, p. es., ritiene che l'essenza della grazia dice opposizione al peccato, che n'è la privazione ; perciò per essi non può espellersi il peccato senza l'infusione della grazia.

L'opinione affermativa, in quella vece, afferma e dimostra che nè il peccato attuale, nè il peccato abituale consiste *essenzialmente* nella privazione della grazia, e la grazia non si oppone *physice* al peccato, ma solo *demeritorie,* come dice Scoto in 4 sent., d. I, q. 6, a. c., d. 14, q. I, d. 16, q. 2; il peccato *attuale* non è altro che « *privatio rectitudinis* » privazione di rettitudine. la quale debitamente dovrebbe trovarsi negli atti dell'uomo (ex Scoto 2. d. 37, quodl. 18) ; giacchè la volontà umana — per sè defettibile, ma anche regolabile — è tenuta a conformare tutti i suoi atti sia *eliciti* che *imperati* alla regola superiore, cioè alla legge divina sia naturale che positiva ; e perciò quando compie un atto difforme a qualche legge, quell'atto — cum negatione conformitatis — si chiama peccato. Nel peccato bisogna distinguere un duplice elemento : l'elemento *materiale* ed è l'atto *umano* violante la legge o la conformità alla legge, l'elemento *formale,* ch'è la negazione o la privazione della conformità alla legge. Passato *fisicamente* l'atto della violazione della legge, rimane nel peccatore *aliquid per quod dicitur peccator habitualiter* ed è quello appunto che si toglie con la giustificazione. Che cosa rimane nel peccatore dopo il peccato? O che cosa è il peccato abituale al quale può ridursi il peccato originale? Per il Brancati è il peccato attuale « *physice transactum, perseverans moraliter vel per aliquid a se relictum* (il disordine) *vel per se ipsum non condonatum* ». È questo che costituisce il

peccatore *habituatiter sive per originem, sive per actionem. Et hoc deletur cum per baptismum vel paenitentiam homo justificatur*».

Premessa questa lucida esposizione del peccato, il Brancati risolve la sua tesi che, cioè, Dio, assolutamente parlando — de potentia absoluta — potrebbe rimettere il peccato originale, come ogni peccato mortale senza l' infusione della grazia. La sua argomentazione — che non è altro se non la illustrazione degli argomenti di Scoto — è semplice, ma stringente e incalzante. L' uomo — osserva con Scoto (4. d. 1, q. 6, E.) — può rimettere l' offesa senza conferire nessun dono e senza nessun atto di amore circa l' offensore. È così che avviene tante volte, anzi ordinariamente si rimette l' offesa — *vel ob Dei motivum, vel ob praeces amicorum, vel ob satisfactionem pecuniariam in remittendo parti offensam* —; e si rimette *ex corde*, col cuore, in modo che non si voglia più per l' avvenire nè amare, nè odiare il nemico e comportarsi con lui come non si fosse ricevuto da lui nè bene nè male, indifferentemente, come non si fosse stati mai nemici. Perchè non potrebbe fare così anche Dio? Dio può fare tutto ciò che fa la creatura, purchè non implichi imperfezione: *liberamente* dà la grazia e *liberamente* condona: perdono e grazia non si identificano davvero. *Igitur Deus potest condonare alicui et cedere juri suo de vindicando absque collatione doni positivi seu gratiae.* D' altronde, chi impedisce o può impedire a Dio di ridurre l'uomo allo stato di pura natura? Forse il decreto di vendicarsi della colpa, ma non di restituire l' uomo a tale stato? Ma questo decreto riguarda la potenza ordinaria: al disopra di esso vi sono e possono esservi altri decreti. Ripugna la cosa, forse, in se stessa? Neppure per sogno. Non ripugna davvero che un uomo, assunto come servo o amico del principe, diventi nemico per una offesa, e poi, solo per estrinseca condonazione, passi dallo stato di nemico allo stato di non amico nè di servo, ma semplicemente di uomo come gli altri: nè amico nè nemico.

Dio, come può fare l' uomo, così assolutamente parlando, può rifarlo dopo la colpa. Ma Dio certamente può fare l' uomo retto di una rettitudine naturale. Dunque, dopo il peccato, può restituirlo alla primiera rettitudine. La colpa non cambia la natura in sè stessa; perciò non la fa neppure incapace di ciò

che prima era capace. L'agente divino può imprimere alla natura umana tutto ciò di cui è capace. D'altronde, il peccato non consiste nella privazione della grazia, come afferma Scoto (Sub D. et d. 14, q. 1., e d. 16, q. 2). La privazione della grazia è effetto del peccato, altrimenti non si potrebbe commettere un secondo peccato, nè si potrebbero dare più specie di peccati. La grazia non è **formalmente** *l'amicizia*, ma è la causa per cui un tale diventi *formalmente* amico; perciò il Conc. Tridentino (Sess. 6., c. 7) chiama la grazia *causa formalis et unica justificationis, quia ipsa est forma ex qua resultat hoc morale, quod est esse amicum.*

Noi non diciamo — conclude il Brancati — che, se si rimettesse il peccato, senza l'infusione della grazia, *diventerebbe* amico colui al quale si perdonasse; ma diciamo solo che diventerebbe *non nemico.*

Per amor di brevità ci dobbiamo contentare di riferire solo questi saggi, dai quali si può argomentare della serietà e profondità con cui sono scritti i *Commentarî* del Brancati sul quarto libro delle Sentenze.

6. La medesima serietà e profondità troviamo nei quattro tomi sul terzo libro delle Sentenze, dei quali tomi i primi tre trattano delle *Virtù* in genere e in ispecie, il quarto dell'*Incarnazione* ed è il più bello e il più perfetto, scritto con lo stesso spirito dei *Commentaria in 4^um^ Sententiarum* (1). Dall'esposizione della dottrina intorno alle Virtù fatta dal Brancati appare luminoso il senso pratico ed equilibrato di Scoto nel campo della Morale, e come le sue induzioni e i suoi principî sono eminentemente umani e fanno supporre una profonda conoscenza dell'uomo con i suoi istinti perversi e con le sue inclinazioni sublimi.

Genialissima è la concezione che Scoto presenta della virtù. Basandosi su Aristotile, definisce la virtù: « Est quae habentem perficit et opus eius bonum reddit »; oppure: « Dispositio perfecti ad optimum », definizione che conviene così alle virtù naturali come alle virtù soprannaturali (In I. Sent. d., 17., q. 2., Hoc tenendum, O).

---

(1) L'Hurter è dello stesso parere: « Disputatio (de Incarnatione) — egli scrive — caeteris praefertur » Cf. *Op. c.*, IV, 351, n. 153.

Tutte le virtù teologiche sono abiti elettivi « quia vel sunt in voluntate, ut spes et charitas, vel in intellectu, ut fides, haec tamen non operatur nisi a voluntate imperetur; non enim necessitatur ab obiecto ad assensum quia obscurum, proinde a voluntate praecipitur intellectui ut det assensum articulis revelatis, alias nunquam assentietur, unde Augustinus (Tract. 26 in Ioan. C.) « Caetera potest homo nolens, credere vero nonnisi volens » (1). È il primato della volontà che viene affermato categoricamente e applicato alle virtù teologiche. Le virtù teologiche conferiscono all'anima una perfezione sovrannaturale, ma non rendono però gli atti più facili e più pronti; e prova ne sono i neo-convertiti. Tuttavia possono dare una maggiore intensità all'atto. La virtù non è una *qualità assoluta*, ma un aggregato di più elementi, dei quali nessuno è assoluto, come la bellezza: « *Sicut pulchritudo non est aliqua absoluta qualitas, in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, ut magnitudinis, figurae et coloris, et aggregatio horum omnium respectu istarum rerum ad corpus et ad se invicem; ita bonitas moralis actus est quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad obiectum, ad finem, ad tempus, ad locum, ad modum et hoc specialiter, quia ista dictantur a recta ratione* » (2).

Il fine della virtù « est regulare affectus et passiones hominis et efficere ut actus illi, qui ob passionem irascibilis et concupiscibilis, essent vitia propter excessum aut defectum, corrigantur per reductionem ad medium » (3). La virtù consiste *in medio* = nel mezzo: « *quod medium in quo tendit virtus est* **mediocritas** *actionis, vel affectus seu passionis inter excessum et defectum. Inter summum et parum datur medium* » E ciò è vero così per le virtù morali come per le virtù teologiche,

---

(1) *Commentaria Fr. Laurentii Brancati de Laurea Ord. Min. Conv. S. Francisci, Universit. Rom. Professoris Theologi SS. Congreg. Indulg. ac Relig. Rituum et S. Officii Consultoris et Qualif. nec non Episcoporum Examinatoris. In tertium librum Sent. Magistri Fr. Ioannis Duns Scoti Eiusdem Ordinis Tomus secundus, in quo continentur disputationes XXXII De Virtutibus in genere, de quatuor cardinalibus earumque speciebus et de haeroica.* Romae, ex Typografia Haeredum Corbelletti MDCLIII. Cf. disp. I, art. IV e disp. II, art. I, p. 7.

(2) Tom. II, disp. II, art. I, p. 128.

(3) *Ivi.*

con questa differenza che la virtù teologica riguarda solo il mezzo *ex parte actus* non vero *ex parte obiecti;* la morale invece « ex parte utriusque » (1). E la mediocrità che riguarda la virtù non è *intensiva,* cioè intrinseca, ma obbiettiva e affettiva per ragione dell'oggetto che merita tale e tanto slancio od odio circa gli atti che sono da emettersi con tanta intensità *iuxta merita obiectorum.* Così, benchè in Cristo fosse stata la *carità somma,* pure non amava le creature *summum et super omnia.* Contrariamente alla scuola tomista, sostiene con Scoto che le virtù morali non sono infuse con la grazia: non ne vede la ragione. Con la grazia — egli dice — la volontà — sede delle virtù morali — è elevata ad un grado superiore; onde è inutile ammettere un altro « habitus » distinto per le virtù morali. Parimenti i doni dello Sp. Santo non sono affatto abiti distinti dalle virtù teologali.

7. Abbiamo detto che il tomo sull'Incarnazione è il più bello e il più perfetto dei trattati dell'insigne scotista (2). Non è un asserzione infondata la nostra. Per convincersene basta leggere le trenta *disputationes* che compongono il voluminoso tomo composto di ben 700 e più pagine in folio. Non è possibile riferire tutte le quistioni trattate magistralmente dal Brancati, con una lucidezza di pensiero che fa risplendere meravigliosamente, senza nessuno sforzo, la verità dimostrata dinanzi alla mente del lettore, e con una erudizione patristica e biblica che fa strabiliare. Ci contentiamo solo di riassumere tre tesi capitali scotiste, svolte ampiamente ed esaurientemente con una freschezza d'idee e di forma, che sembrano scritte a' giorni nostri: il motivo primario dell'incarnazione, la regia potestà e la predestinazione di Cristo.

Alla prima tesi consacra due dispute, la decima e l'undecima. Nella decima disputa tratta in genere della causa finale o del motivo primario dell'incarnazione, facendo notare che Scoto non tratta direttamente la quistione in questi termini, ma

---

(1) *Ivi.*

(2) Il titolo è questo: *Commentaria — F. Laurentii Brancati — de Laurea — Ordinis Minorum Conventualium S. Francisci — nunc. S. R. Ecclesiae Card. Bibliothecarii — In tertium librum Sententiarum — Magistri Fr. Ioannis Duns Scoti — Eiusdem Ord. Doctoris Subtilissimi — Tomus primus — In quo continentur --- Disputationes XXX --- De Sacrosanto Incarnationis Divinae Mysterio.* --- Romae, Typys haeredum Corbelletti MDCLXXXII.

indirettamente parlando della eterna predestinazione di Cristo (1); e dimostra che il fine primario dell'incarnazione « *non fuit aliquid extra Deum, sed ipsemet Deus*, pro ostensione suae immensae charitatis, sapientiae, potentiae, atque gloriae », cioè a dire: il fine primario fu la glorificazione di Dio nella manifestazione de' suoi attributi, il fine secondario « seu minus principalis » fu la redenzione del genere umano.

Nella disputa undecima entra nel vivo della quistione, che imposta con le precise parole di Scoto : « *Primum,* utrum ista praedestinatio Christi praeexigat necessario lapsum naturae humanae » e riferisce senz'altro il pensiero del Maestro : *Sine praeiudicio* dici potest, quod cum praedestinatio cuiuscumque ad gloriam praecedat ex parte obiecti naturaliter praescientiam peccati etc... Universaliter autem ordinate volens prius videtur *velle quod fini est propinquius etc.*

Fa notare che questa tesi è di Scoto e di tutta la sua scuola, come di molti *Neoterici,* e la difese, prima di tutti, Alessandro d'Ales, di cui cita *3 p., q. 2, membr. 3.*

Segue in tutto la dimostrazione del Maestro, che spiega, avvalora e commenta. Il primo argomento lo deduce dalla Scrittura, nella quale Cristo è chiamato *a*) *Capo* di tutti gli uomini e degli Angeli, *b*) *Primogenito* d'ogni creatura (S. Paul. ad Colos. 1), e si afferma che Cristo, come tale, ha influito *moralmente* in tutti i predestinati. Ma non sarebbe così — egli dice — se Cristo non fosse stato predestinato prima di Adamo e prima del suo peccato. Come poteva influire beneficamente in Adamo — si domanda — se quando egli fu voluto, già Adamo era stato voluto in quanto al suo essere naturale e sovrannaturale, anzi anche in quanto « ad permissionem peccati ? » (2). Adamo — continua — in questo caso si potrebbe giustamente gloriare di essere stato il principio delle vie di Dio.

Riferisce quindi l'argomento di Scoto : « *Ordinate volens, prius vult finem* ecc. », che commenta così : « *Deus est agens ordinatissimum. Ergo voluit incarnationem Verbi et praedestinationem Christi prius quam aliorum bonum, sive praedestinationem*

(1) Pag. 243-257.

(2) « *Quomodo enim influeret in aliquod ejus bonum, vel esse supernaturale, si cum ipse fuit volitus, Adam jam erat volitus quoad suum esse naturale et supernaturale, imo quoad permissionem peccandi ?* ».

sive reparationem ». E lo conferma col fatto che il fine primario delle opere di Dio è la sua gloria, secondo il detto dei Proverbi (c. 16) : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum ». L' Incarnazione è il mezzo più efficace a rivelare gli attributi di Dio, e quindi a meglio farlo conoscere ed amare. Solo così — osserva il Brancati — possono salvarsi le parole dell' Apostolo : « praedestinatus filius Dei in salute, ut sit primogenitus omnis creaturae et primogenitus in multis fratribus » Queste parole — continua — non possono essere intese della generazione attuale, giacchè Cristo fu generato molti secoli dopo la creazione del mondo ; bisogna, quindi, intenderle della generazione *intenzionale,* cioè a dire Dio *ab aeterno* predestinò Cristo ad essere primogenito d' ogni creatura.

Se non si ammette questo — conchiude — seguirebbe che il sommo e infinito bene dell' incarnazione e della predestinazione di Cristo alla somma grazia e alla somma gloria sarebbe una cosa accidentale, occasionata e non voluta per se, ma per un altro bene minore. Il che deroga l' eccellenza dell' opera e dello stesso Cristo (1). Seguirebbe che Cristo sarebbe debitore ad Adamo, il quale sarebbe stato la causa del suo essere, della sua grazia e della sua gloria, se non causa meritoria, certo occasionale ; e sarebbe stato una causa tale, per cui, non esistendo il suo peccato e non previsto, Cristo non esisterebbe, nè sarebbe stato decretato. Il che avvilisce un' opera così eccellente, e avvilisce lo stesso Cristo, che sarebbe stato generato per occasione (2).

Passa quindi a sciogliere le obbiezioni dedotte dalla Scrittura e da' Simboli, facendo osservare che questi testi, pur parlando della sola redenzione, non escludono il fine primario della incarnazione. A coloro che dicono che dalla Scrittura o dalla rivelazione non riluce l' eterna predestinazione di Cristo, o meglio la glorificazione di Dio come fine primario della incarnazione, fa osservare che questa predestinazione eterna del Cristo è implicita, indiziale, e si deduce da quelle parole :

---

(1) « *Hoc summum bonum incarnationis et praedestinationis Christi ad summam gratiam et summam gloriam* [sequeretur] *fuisse accidentarium, occasionatum et non per se volitum, sed per aliud minus bonum ; quod derogat excellentiae operi, ipsiusque Christi* ». *L. c.*, 262.

(2) *Ivi,* 262 a. b.

Cristus est primogenitus omnis creaturae. « Queste parole — commenta — non possono intendersi di Cristo come Dio, perchè in quanto tale non è primogenito, ma unigenito, e come tale non ha fratelli, ma è unico ». Avvalora la sua interpretazione con le parole di S. Giov. Crisostomo (In hom. 15): » Haec ita capias, ut de dispensatione illius dicta esse intelligas, nam secundum divinatem unigenitus est; per humanitatem autem frater noster » (1).

E un altro indizio — continua — è nella parola di S. Paolo a' Colossesi (c. I): « Christus est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia ». Ecco — esclama — che si dà a Cristo il primato della genitura, della perfezione, della conciliazione ecc. (2).

Invoca a suo favore l'autorità di Teodoreto interpretante il passo di S. Paolo che saluta Cristo *Caput nostrum, caput Ecclesiae.* Essendo capo degli uomini e della Chiesa, Cristo ha dovuto essere predestinato prima delle membra, prima della Chiesa. E fa notare che, nel pensiero di Scoto, non si tratta solo di *ipotesi,* nel senso che, se Adamo non avesse peccato, Cristo non si sarebbe incarnato, ma di quello che realmente è avvenuto, cioè a dire Cristo s'è incarnato indipendentemente dal peccato di Adamo, e si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato: il peccato entra come parte secondaria nel gran dramma della incarnazione « Ergo oportuit omnium primo huius Reipublicae caput stabilire, antequam alia membra illius firmaret, et multo magis antequam lapsus, seu delicta talium concivium praevideret. *Et ita non solum statum possibilem comprehendit,* **sed praesentem, et qui de facto accidit,** *et accidisset sine peccato* » (3).

È, forse, il primo scotista che ha messo il pensiero del Maestro — su questo punto — nella sua vera luce. In genere gli scotisti presentano la tesi sotto forma d'ipotesi: « Se Adamo non avesse peccato Cristo si sarebbe incarnato? ». Impostata così la quistione del motivo primario dell'incarnazione — cioè perchè Cristo realmente e principalmente s'è incarnato — non viene risoluta; mentre è brillantemente risoluta così come l'ha

(1) *Ivi,* 263a. — (2) *Ivi,* 263b. — (3) *Ivi,* 263c.

prospettata il Brancati. All' obbiezione poi che per gli avversarii sembra formidabile: — Se Cristo si doveva incarnare anche se Adamo non avesse peccato, il decreto di Dio sarebbe stato cambiato, giacchè secondo il primo decreto Cristo sarebbe venuto in carne impassibile, mentre poi sarebbe venuto in carne passibile — risponde negandone la conseguenza: nessuna mutazione di decreto in ciò, — egli dice — ma vi furono due decreti *unum de incarnatione, alterum de modo*, scilicet de ea facienda in carne passibili (1).

E qui espone ed illustra i momenti logici del piano divino dell' incarnazione tracciati dal genio di Scoto.

Conclude la sua stringente argomentazione con questo dilemma: « Una delle due: o Cristo non è capo di tutti i predestinati e il primogenito di tutte le creature, o è stato voluto da Dio prima di tutto e di tutti, cioè di tutte le creature, o almeno è stato voluto insieme con esse, contemporaneamente, *simul*. Il primo è eretico; dunque il secondo è cattolico. E questo importa che Cristo sia stato predestinato prima della previsione del peccato. Conseguentemente, non esistendo il peccato, Cristo sarebbe esistito » (2).

Nè vale il dire che Cristo è il primogenito delle creature, perchè fra tutte è stato il più onorato. Questo è vero — egli osserva — ma non è tutto: è primogenito in senso vero, proprio, reale. Così l'hanno inteso i Padri e i Dottori (3).

8. *Cristo re.* — Con la medesima lucidità e ampiezza parla della regia potestà di Cristo, e nelle sue parole si sente l'eco della parola del Papa Pio XI, che stabiliva la festa di Cristo re. Alla regia potestà di Cristo consacra tutta la disputa XXII con quattro articoli *(VII, VIII, IX, X)*. In tutti gli articoli fa notare che Scoto non tratta espressamente — ex professo — della regia potestà di Cristo, ma qua e là ha qualche parola o espressione che l'accenna (4).

(1) Pag. 245 a.

(2) « *Unum ergo ex duobus dicendum est: vel quod Christus non sit caput omnium praedestinatorum et primogenitus omnis creaturae, vel quod sit volitus ante omnes, vel saltem cum illis. Primum est haereticum. Ergo secundum est catholicum. At hoc probat eum fuisse praedestinatum ante praevisionem peccati. Igitur, vel existente vel non existente peccato, Christus existitisset* ». *L. c.*, 264 a.

(3) *Ivi*, 263.

(4) « *Scotus de materiis istis non movet quaestiones, sed aliqua verba interdum dicit ad eas spectantia* » *L. c.*, 6398.

Nel primo articolo dimostra, in genere, che Cristo — come uomo — fu re (1), servendosi dell'autorità della Scrittura, de' Padri e de' Concilii. In tutte le lettere di S. Paolo — egli dice — di S. Pietro e nelle Epistole canoniche, negli Atti degli Apostoli, nell'Apocalisse e in tutta la Chiesa Cristo è chiamato *Dominus noster*. È Re perchè liberò il genere umano dalla potestà del diavolo e l'assoggettò a se. È Re perchè ha la potestà di giudicare tutto e tutti. È re perchè ha dato una legge nuova per dirigere le anime nelle vie della salute, abrogando, correggendo, completando la legge antica.

Nel secondo articolo (2) parla della natura del regno di Cristo, e dimostra che Cristo — come uomo — ha un regno spirituale e anche un regno temporale, con questa differenza: fu ed è re delle anime *in actu exercito* — cioè di fatto —; fu ed è ancora re temporale *habitualiter*, cioè *quoad ius*, in quanto al diritto, e questa sua potestà regia non l'esercitò e non la esercita, ma volendo potrebbe esercitarla; ed è Re non per libera elezione de' popoli, non per tirannica occupazione o usurpazione, o per violenta rivoluzione, come lo sono quasi tutti i re della terra, e non per elargizione di Dio. Cristo fu ed è re de' popoli, perchè figlio naturale di Dio, costituito da Dio re di tutte le creature, perchè primogenito di tutte le creature (3).

Nel terzo articolo (4) precisa la natura del regno spirituale di Cristo, dimostrando che il regno spirituale di Cristo consiste nel reggere la Chiesa nelle cose spirituali, per mezzo di spirituali virtù, per mezzo di leggi, doni, sacramenti, col fine di santificare le anime.

Nel quarto articolo (5) dimostra che Cristo non ebbe in uso

---

(1) *Ivi*, 635-637 a.

(2) *Ivi*, 637 b - 639 b.

(3) Esclama eloquentemente al proposito: « Quis enim dicat Christum Dei filium naturalem, etiam ratione humanitatis, non fuisse et esse majorem et Superiorem Imperatoribus et Regibus omnibus Assirijs, Graecis et Romanis, ac caeteris quibuscumque, quamvis tali potestate usus non sit. Immo illi fere omnes non ex Populorum libera electione, sed vel ex violenta electione, vel tyrannica usurpatione regna ac dominia habuerunt, vel sibi invicem abstulerunt cum immensa populorum strage, et non ex Dei elargitione. Christus vero, utpote naturalis filius, ex Dei dono constitutus est omnium creaturarum Rex Ps. 2: *Ego autem constitutus sum Rex ob eo* etc. Et Paulus, *Haebr. I*, ait ex titulo haereditario eum esse universum Regem: *Quem constituit haeredem universorum* ». *Ivi.*, 639.

(4) *Ivi*, 639-641 b.

(5) *Ivi*, 241 b - 646 a.

il regno temporale. Infatti non istituì presidi nelle Provincie, nè governatori e giudici nelle città, nè ebbe milizia pronta e allestita per una guerra difensiva o offensiva; non domandò tributi nè tasse, nè ebbe la sua reggia circondata di soldati. Però fu ed è *abitualmente* — come uomo — *Re* non solo dei giudei, ma di tutto il mondo. Questa conclusione — egli dice — bisogna dirla di fede: « Haec conclusio debet dici de fide » (1). Se avesse voluto, Cristo avrebbe potuto esercitare il suo impero su tutto e su tutti (2). Cristo era re nel significato più ampio della parola — in tutti i modi — giacchè fu costituito Re *super omnes reges terrae.* E spiega genialmente la risposta di Cristo a Pilato: « Il mio regno non è di questo mondo » dicendo: «... ideo dicit non est de hoc mundo, non est hinc quia non fuit, nec voluit facere quod mundani reges faciunt bellando, imperando, tributa exigendo, honores et officia mundana distribuendo, causas judicando, delinquentibus supplicia inferendo, caeteraque eiusmodi, quae Imperatores et Reges tunc faciebant, vel facere consueverant peragendo; *non quia facere non poterat, sed quia ad hoc non venerat,* sed ad genus humanum redimendum et ad Ecclesiam fundandam sacramentis, donis, virtutibus, gratiis gratis datis, et auxiliis actualibus etc. muniendum. Dominus tamen regnorum erat, quia Dei filius et haeres etiam ut homo » (3).

Consigliamo i nostri lettori a leggere tutta la profonda e geniale trattazione dell'eminente teologo intorno alla regia potestà di Cristo, sicuri di trovarvi pagine semplicemente meravigliose, suggestive, e direi quasi palpitanti di attualità.

Con la medesima genialità e profondità tratta della *predestinazione di Cristo.* A siffatta quistione consacra tutta la disputa XVIII e dimostra: a) Cristo — come uomo — fu predestinato *ad summam gloriam intensive et extensive* (4); *b)* la predestinazione di Cristo è stata la causa esemplare della prede-

---

(1) *Ivi,* 642 b, n. 133.

(2) Ci piace riportare le sue precise parole: « Etsi non exercuit actu potuit tamen exercere [imperium] circa omnes res, omnes mundi Principes, leges pro eorum gubernìis condere, privare illos si prave gubernabunt, vel si iniuste possidebant et quaecumque alia facere ad altum et supremum dominium spectantia; et absolute ex mera sua voluntate transferre dominia, Regna, aliosque Principatus in alias familias. Dominus enim erat » *Ivi,* 645a, n. 199.

(3) *Ivi,* 646 a-b.

(4) *Ivi,* 491.

stinazione delle creature (1), *c)* e la causa della predestinazione nostra e degli Angeli (2); onde la ragione del suo primato e della sua potestà su tutte le creature. Per ragione di questa predestinazione Cristo fu predestinato ad essere figlio di Dio e non viceversa. Nella mente di Dio la predestinazione di Cristo alla gloria fu prima della predestinazione alla figliazione divina; questa fu un mezzo per realizzar quella. In ogni artefice il processo dell'intenzione (il fine) è contrario a quello della esecuzione. Dio prima volle innalzare alla più alta gloria una *natura non somma* e poi pensò al mezzo come realizzare ciò, unendo questa natura cioè alla natura divina. Questa dottrina — egli prova contro uno scotista che la nega — fu insegnata categoricamente da Scoto in 3 Sent., d. 7, q. 3: « *Scotus et docet* [hoc] *et firmiter probat* ».

Nel volume dell'Incarnazione il Brancati è più gentile con gli avversarii; non ha più per essi il linguaggio aggressivo e direi quasi sprezzante de' *Commentaria* al quarto libro delle Sentenze. L'esperienza e la sacra porpora frenarono il suo impeto travolgente e come diedero un ritmo più armonioso al suo pensiero, così diedero un profumo di aristocrazia alla sua parola.

9. Le *opere minori.* — Delle opere minori del Brancati — che sono parecchie (3) — intendiamo parlare solo dei tre opuscoli: *De Deo quoad opera Praedestinationis - Reprobationis*

---

(1) *Ivi,* 494.

(2) *Ivi,* 497.

(3) Elenco delle opere minori del Brancati: 1) *De oratione christiana eiusque speciebus,* opuscula octo, in tyronum orantium gratiam, Romae, ex typis Corbelletti, 1685, 1687; Romae, Venetiis et Brixiae 1697-1770. L'ultima edizione è del 1896 ed è intitolata così: *Laurentii Brancati Ord. Min. S. Francisci Conventualium S. R. E. Cardinalis de Laurea, De oratione Christiana ejusque speciebus. Opuscula octo. Editio nova Monstrolii, typis Cartusiae Sanctae Mariae de Pratis* MDCCCXCVI, pp. XX - 560 in-8. - Quest'opera, che tanto entusiasmo destò al suo apparire, rivela tutta la bontà di animo del Brancati e il suo spirito di fervore, per cui non immeritamente è ricordato dagli storici come uomo non solo di grande dottrina, ma anche di grande pietà.

2) *Vita Iesu Christi, harmonice composita juxta quatuor Evangelia jussu Innocentii XII. Opus posthumum, editum per P. M. Bartolomeum Comandum Siculum Ord. Min. Conv.* - Romae, Typis Corbelletti, 1695 in-8.

3) *Epitome Canonum, Conciliorum Generalium et Provincialium* etc. *usque ad Alexandri VII annum quartum* - Romae, Moscardi, 1659. Fu ristampata a Venezia nel 1673, a Colonia nel 1685, a Venezia nuovamente nel 1689.

4) *Orationes ad Dom. Nostrum Iesum Christum, B. Virginem, ad omnes Sanctos* etc. Romae, Typis Corbelletti, 1689 in-24.

5) *Devota laudis ad SS. Trinitatum Oratio...* Romae, Typis Corbelletti, 1689 e 1675 in-24.

et Gratiae actualis, che pubblicava a Roma, per i tipi degli eredi di Corbelletti nel 1687 « *in commodum Tyronum S. Augustini doctrinae studiosorum* » ; opuscoli che ebbero la fortuna di diverse edizioni : una a Rothomagi, Vautier, nel 1705, in-8 ; altre due a Roma per i tipi di Barbiellini nel 1770 e nel 1773 in - 4. Noi abbiamo avuto per le mani la prima edizione. Uno dei censori di questi opuscoli, Di Benedetto Giancasperi Ord. Coelestinorum, osserva che quest'opera è stata *ingeniosissime composita* dall'illustre Card. « aetate provectum », e si meraviglia come « *hoc opus tam nervose, tamquam lacestosu conatu arduum hoc negotium potuisse brevi temporis intervallo aggredi, expedire et a difficultatibus, quibus abunde scatet, extrinsecare, evacuare, praeeunte Divi Augustini face, cuius mentem neminem felicius, neminem medullitus assecutum est reor ut anceps omnino sit num ipsius ore Augustinus, an ipse Augustini ore locutus sit. Id vero tanta profunditate, sed clara claritate, sed alta altitudine, sed facili, ut non amplius a saeculis absconditum dixeris gratiae et praedestinationis magisterium* ».

Un giudizio più lusinghiero non poteva darsi dell'opera in parola del Brancati ; è così lusinghiero che sembra esagerato. Anche l'Hurter (*op.* c.) dice che questi opuscoli, — come quelli *De Oratione christiana* — sono meritamente reputati come il frutto dell'ingegno maturo del Lauria. Per la chiarezza, la profondità e l'erudizione è sempre il Brancati dei *Commentaria*, non così, però, per lo spirito polemico e per l'entusiasmo alla dottrina di Scoto. È molto temperato e blando con gli avversarî, forse perchè era stato emanato di fresco il Decreto di Paolo V (nel 1676), il quale proibiva assolutamente di censurare gli avversarî o i sostenitori di opposte sentenze ; cosa notata pure e approvata dall'altro censore P. Giulio Bianchi dei Predicatori: « *Nam erga eos etiam quos reicit implicite tantum absque nomine aut censura (quod solemne erat Augustini) se gerit quam modestissime* ». E lui stesso, l'Eminente Cardinale, alla fine della sua opera dichiara : « *Haec sunt quae pro mea tenuitate de rebus tam arduis ae subtilibus in hoc triplici opu-*

---

6) *Index ad Annales Cardinalis Baronii,* Opus posthumum - Romae, Bernarbò, 1694 in-8.

Molte altre piccole cose sono citate dal Franchini (*Op.* c.) dal P. Papini (Cf. *Scriptores franciscani ab anno 1650 ad an. 1830).*

sculo contentis potui ex S. Augustini doctrina, si eam intellexi, dicere, ut amicis meis satisfacerem (1). *Nulli contrariae sententiae auctori volui jnjuriam facere; nullam sententiam reprobare; sed omnes in sua probabilitate relinquere* » (2). Era sempre un Cardinale, cioè un Principe di S. Romana Chiesa che scriveva, e un uomo la cui vita, vissuta in lotte intellettuali, piegava ormai al tramonto e voleva chiudersi nel sepolcro con la pace di tutti.

In questi opuscoli — che si potrebbero chiamare meglio Trattati — domina lo spirito conciliatore fra le diverse scuole. Qua e là l'A. sostiene le teorie di Scoto, magari senza citarle, come p. es. *a)* che la grazia abituale è la stessa cosa che la carità, e non si distinguono che *conceptualiter tantum; b)* che la grazia *operante* non si distingue dalla grazia *adiuvante ed eccitante*, non è una specie diversa, ma si differenzia solo di nome, « *sed est eadem aliqua earum, solo nomine differens..... Gratia actualis* — ut *postea dicemus* — *est homini necessaria* (non è vero, dunque, che Scoto sia pelagiano o semipelagiano come lo presentano i suoi avversarî) *ad aliquem actum bonum faciendum sive ordinatum ad justificationem, sive ad augmentum gratiae habitualis ac meritorum, ut accidit in homine iusto, seu existente in gratia. Sed ad haec peragenda sufficiunt gratiae excitans ad cognoscendum seu illuminandum, ac inspirans ad volendum, quod fit per praevenientem, dictam excitantem; et*

(1) Il Brancati scrisse sulla « grazia » ad istanza del P. Bartolomeo Comando, Min. Conv., contemporaneo e Parroco dei Santi Apostoli in Roma, nonchè di altri amici desiderosi di conoscere la vera dottrina di S. Agostino intorno all' arduo problema della grazia e del libero arbitrio, dottrina svisata da una parte da' Protestanti, che pensavano fare del pensatore d' Ippona un loro precursore, interpretata dall' altra diversamente dai Domenicani, e dai Gesuiti. I Francescani — come già notammo — non presero una posizione netta in questo pugillato intellettuale, tanto più che Scoto — come del resto S. Tommaso e gli altri Scolastici — non trattò espressamente questo problema, perchè, ai suoi tempi, non se ne sentì il bisogno. Il problema della grazia fu agitato calorosamente nel secolo IV dai Pelagiani e Semipelagiani, che trovarono il loro più formidabile contraddittore nel genio di S. Agostino; rinacque poi col Protestantesimo. I primi, esaltando troppo le forze della natura, attenuarono, sino a negarla, l' influenza della grazia e la sua necessità; gli altri — i Protestanti — pessimisti nell' animo e gaudenti nella vita, esaltarono l' influsso della grazia esagerandone la necessità, e avvilirono o misconobbero le forze della natura. S' imponeva una chiarificazione del vero pensiero di S. Agostino, e gli amici domandarono al Brancati quest' opera di chiarificazione. Lo attesta il sullodato p. Comando nella sua *Vita Fr. Laurenti Brancati*, pubblicata a Roma nel 1698. « Me plurimum instante — egli scrive - amicisque deprecantibus, de *Gratia scribendi provinciam sumpsit* » (p. 42 e 75) Cit. dal P. Sparagio (*op. c.*, 97).

(2) *Op. c.*, 6-70.

gratia adiuvans ut ponatur in opere illud bonum de quo facta est illuminatio ac inspiratio; nec aliquid aliud est necessarium ut opus bonum in exsecutione ponatur, vel assignetur necessitas ». E cita il celebre detto di Scoto : « *Non sunt multiplicanda entia, praesertim in supernaturali, sine necessitate* » (1). Ammette, però, una intrinseca differenza fra la grazia efficace e la grazia sufficiente (2) ; e dimostra che si dà la grazia non efficace « vulgo dieta sufficiens, quae non habet annexum effectum principalem, pro quo datur et ei gratiae resistitur ». Difende S. Agostino dall'accusa che gli vien fatta di negare la grazia sufficiente (3). Dimostra ancora che la grazia *sufficiente* e la grazia *efficace* sono specie diverse *ex sui natura* (4). Per grazia *efficace* intende quella che o per *natura sua* o per *decreto divino* è tale che consegue sempre, infallibilmente, il suo effetto principale, per cui vien data ; la grazia sufficiente al contrario è quella che non ha a sè annesso l'effetto principale, « *undequaque hoc praeveniat ; sed dat posse tantum potentiae* (5).

Il problema della predestinazione è trattato da lui solo alla stregua di S. Agostino, di cui cerca precisare il pensiero contro le deformazioni dei Protestanti e contro le interpretazioni opposte dei Gesuiti e dei Domenicani. Per lui l'atto della predestinazione è, senza dubbio, un atto della conoscenza e della volontà : però con Scoto egli attribuisce una parte principale alla volontà ; mentre la scuola tomista l'attribuisce all'intelligenza. La predestinazione non avrebbe primieramente per causa che la volontà di Dio ; la riprovazione invece avrebbe la sua causa principale nella volontà dell'uomo, ed esclude così la riprovazione positiva, ma anche la negativa ; fondandosi sul principio di Scoto : bisogna attribuire a Dio ogni bene, all'uomo ogni male (6). Dello stesso parere è S. Bonaventura (7).

---

(1) *Ivi*, 13 - 44.
(2) *Ivi*, 375 e p. 368.
(3) *Ivi* 365, n. 103 e sg.
(4) *Ivi*, 519-540.
(5) *Ivi*, 523.
(6) Scoto agita il formidabile problema nell' *Oxon.* (I, d. XI. q. unica, n. 11) allontanandosi dalla soluzione di S. Tommaso e di Enrico di Gand, che fanno della predestinazione un atto principalmente della intelligenza divina. La dimostrazione della sua opinione è questa, chiara di una chiarezza meravigliosa : « Volens ordinate finem et ea quae sunt ad finem prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter finem alia vult ; ergo cum in toto processu, quo creatura beatificabilis producitur ad perfectum

Mirabile sforzo, senza dubbio, quello del Brancati nel risolvere il grande problema alla stregua del vero pensiero di S. Agostino; ma il problema rimane ancora problema, come rimane ancora problema la relazione tra la grazia e la libertà umana, la giustificazione divina e lo sforzo dell'uomo. Le definizioni del Conc. di Trento non hanno tutto definito e tra le maglie stesse, per quanto serrate, della definizione dommatica, s'insinua il sottile spirito dei Teologi. Ogni spiegazione di questi problemi è inadeguata.

---

finem, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus volens huic aliquid istius ordinis, primo vult huic creaturae beatificabili finem et quasi posterius vult sibi alia, quae sunt in ordine illorum, quae pertinent ad illum finem. Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii omnia ad istum finem sunt ordinata, licet quaedam remotius et quaedam propinquius; ergo primo isti vult ei quodcumque istorum, quam praevidest ipsum habituumr quodcumque istorum; igitur propter nullum istorum praevisum vult ei beatitudinem ». Cf. pure *Oxon. I*, d. XLI, quaest. unica, n. 11.

Però anche Scoto finisce con l'esclamare: *O altitudo divitiarium sapientiae et scientiae Dei! Et quis novit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Ideo ne scrutando de profundo secundum dictum Magistri, eatur in profundum; eligatur quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua iniustilia, et alia quae selvanda sunt circa Deum ut liberaliter eligentem; et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea quae tacta sunt contra eam ». Oxon.* I, d. 41.

(7) I d. 40, art. I, q. II. Cf. Scholion.

CAPITOLO VII.

Scotisti meridionali minori del 600

1. *Giustizia e utilità della conoscenza degli scrittori minori.* — 2. *Scotisti fioriti nel napoletano propriamente detti: Lorenzo Fasano Viola e la prima sintesi scolastica della dottrina di Scoto.* — 3. *Il Lanterio* — 4. *P. Angelo Visciano da Nola e P. Lodovico Manganelli* — 5. *P. Michele Franco da Napoli* — 6. *P. Giovanni Mazzara e Giovanni Serrano.* — 7. *Il Passeri e il Mauri.*

1. Nel capitolo V affermavamo: « Nessuna regione d'Italia ha avuto tanti scrittori scotisti nel seicento quanti ne ha avuti il Meridionale ». Questa nostra affermazione ad alcuni, forse, è apparsa un pò esagerata: ecco che ora ci affrettiamo a giustificarla. Ben 19 scrittori scotisti son fioriti, in questo periodo, nel mezzogiorno d'Italia, oltre il *P. Giovanni da Trapani,* il *Volpe,* il *Card. Brancati,* che già abbiamo cercato di illustrare per quanto ci ha permesso il nostro lavoro, il quale non pretende essere che un semplice saggio.

Essi meritano di esser tolti dall'immeritato oblio in cui sono stati sepolti, come quelli che mantennero viva, dalle cattedre e con le loro opere, la sacra fiamma dello scotismo, e contribuirono non poco al ringiovanimento della dottrina del grande pensatore francescano, esercitando non poco influsso sulla coltura del loro tempo. La loro conoscenza rende possibile una ricostruzione completa e fedele di quel tempo così aureo

per lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia, come nelle altre regioni, giacchè la maggior parte di questi scotisti insegnarono ne' centri principali della nostra Patria, e fuori, all'estero, così negli Studi generali, come nelle Università: Roma, Assisi, Bologna, Rimini, Ferrara, Padova, Venezia, Palermo, Parigi furono illuminate dalla luce del loro insegnamento, e dalla loro scuola uscirono i più grandi scotisti che fiorirono in quell'epoca gloriosa. Si ha bene spesso il torto di fermare lo sguardo solo sui grandi Maestri e sui grandi scrittori, tralasciando lo studio e la conoscenza de' Maestri e degli scrittori minori, senza pensare che, senza di questi, non è possibile intendere bene e valorizzare rettamente quelli. E' questo che riprovava l'illustre Card. Ehrle, e ne dava l'esempio promovendo, con ricerche personali e con altre compiute sotto la sua direzione o per sua iniziativa, lo studio de' minori Maestri della Scolastica, convinto — nota il P. Gemelli — che solo così è possibile rendersi conto esatto delle varie correnti di pensiero dominante in essa, e come collo studio di queste varie correnti, istituito specialmente a riguardo delle fonti e della influenza subita dai vari studiosi è possibile una ricostruzione fedele di quel tempo (1).

Per conservare un certo ordine dividiamo questi scrittori a seconda delle regioni alle quali appartennero civilmente: in scrittori napoletani, in scrittori pugliesi, in scrittori siciliani e in scrittori abruzzesi e calabresi. E' superfluo — crediamo — far notare che non intendiamo presentare delle complete monografie di tutti questi scrittori. sia perchè il nostro lavoro non intende essere che un saggio — come già abbiamo dichiarato da principio, — sia perchè non di tutti abbiamo potuto rintracciare le loro opere, per quante ricerche avessimo potuto fare.

2. *Scotisti napoletani.* — Parliamo, in primo luogo, degli scotisti fioriti nel napoletano propriamente detto. Fra costoro emerge la figura di **Lorenzo Fasano Viola** da Napoli, Minore Osservante della Prov. di Terra di Lavoro, morto a Napoli nel 1624. Il suo nome è ricordato con lode dal Wadding (2), dal Toppi (3), da Giovanni di S. Antonio (4), dall'Au-

(1) P. Gemelli, *Leggende e pregiudizi in tema di Scolastica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, VII, 9.

(2) *Scriptores* etc. — (3) *Op. c.*, 190. — (4) Tom. II.

tore de' *Frammenti serafici,* il quale lo chiama « uno dei predicatori più celebri dell'epoca sua (cioè del secolo XVII) e predicò in tutta l'Italia » (1), dall' Hurter (2), e dal Minieri - Riccio (3). Fu lettore di teologia e predicatore generale « *clarissimo* », come lo chiama il R.mo P. Generale Arcangelo da Messana in una lettera inviatagli da Napoli il 29 marzo 1610 (4). Il suo grande merito si è quello di aver regalato ai posteri la prima sintesi o il primo compendio di tutta la dottrina scotista, ordinata direi quasi, con criteri moderni: è come un prontuario delle questioni principali di Scoto. La sua opera è intitolata: *Arcana fere omnia tum theologiae tum philosophiae quaestiones disputatae ac ultimae voluntates Subtilissimi Principis F. Ioannis Duns Scoti Ordinis Minorum a Rev. P. F. Laurentio* ex *Fasanorum Neapolitana familia cognomento Viola, Ordinis Minorum Observantiae, Provinciae Neapolis, in unum collecta et dilucidata — Ad illustrissimum ac Reverendissimum D. Fabritium Verallum S. R. E. Cardinalem Amplissimum et totius Religionis de observantia D. Seraphici Francisci Protectorem Vigilantissimum. Neapoli. Ex typographia Tarquini Longi, MDCXVIII.* Non consta che di 243 pagine in - 4, oltre la prefazione e l'indice. « *Opusculum parvum quidem primo aspectu* » — osserva uno de' revisori dell'opera — *sed magnum revera et admirabile opus cum in se contineat Arcana fere omnia tum theologiae tum philosophiae quae in doctrina Subtilissimi nostri Scoti includuntur..... per utile quidem omnibus incumbentibus doctrinam Scoti,* **opus scitu dignum ac memoriae mandandum** ». E l'altro revisore confessa con frase poetica «... *mellitam continere doctrinam ex alveariis Scoticis fluentem* ». Sono tutte le conclusioni filosofiche e teologiche *disputate*, cioè tenute alla presenza dei suoi lettori studiando a Roma e poi nel *Regio Ginnasio* (5) di S. Maria La Nova, ritoccate e rimaneggiate da lui con mano sicura ; conclusioni ch'egli considera come le ultime volontà

---

(1) *Op. c.*, 484.

(2) *Op. c.*, III, 645, n. 280.

(3) *Memorie Storiche* etc., 37.

(4) Riportata dal Fasano in principio dell' opera.

(5) Sia l' A. che il revisore della sua opera chiamano lo Studio di S. Maria La Nova *Regio Ginnasio;* segno evidente che nel seicento lo Studio di S. Maria La Nova continuava ad essere incorporato all' Università.

contenenti il vero pensiero di Scoto (ad lectorem). Sono quindi *ricordi di scuola* che ha fatto bene l'A. a non far perire. Le sue fonti sono: *a) i libri delle Sentenze* le *Resolutiones* e il *Quodlibetale* di Scoto; *b) lo Scotello; c)* il *Licheto* e qualche volta il *Vallone,* come a pag. 107 a proposito della composizione dell'anima e in che modo sono composti gli accidenti, come queste differiscono dalle composizioni degli Angeli.

Entusiasta della dottrina di Scoto, non ne è però un idolatra — fedele continuatore in ciò della pura tradizione francescana, così bene scolpita da un insigne storico moderno: « *Ingenium Scoti eo quoque patet, quod discipulos suos fertiliter et libere laborare docuit. Haeredes immediati scientiae ejus non temere in verba magistri iurarunt — quod, proh dolor! postea saepissime factum est, sed etiam ei contradicere ausi sunt, quotiescumque id necessarium esse putabant* » — (1).

Completa Scoto con S. Bonaventura nelle conclusioni comuni, e non disdegna l'autorità di S. Tomaso quando gli appare ragionevole e geniale. Così nel libro III dimostra con S. Tommaso che la resurrezione di Cristo è la causa esemplare, efficiente, benchè indiretta della resurrezione dei corpi e delle anime nostre (2).

L'operetta è divisa in 5 libri: nel I libro espone la dottrina di Scoto intorno al *trattatto di Dio uno e trino* (1-84); nel II° parla della creazione (85-135); nel III tratta dell'incarnazione del Verbo (136-161); nel IV espone la dottrina dei Sacramenti e dei Novissimi (162-180); il quinto libro comprende questioni varie di astronomia, meteorologia, cosmologia, dilucidanti le questioni trattate negli altri libri (181-243). Nel primo libro svolge magistralmente e con pennellate sicure il problema gnoseologico riguardo a Dio; descrive con Scoto i limiti della conoscenza umana e la incapacità di questa a conoscere *distincte et clare* l'ultimo fine, i mezzi per raggiungere questo fine e le proprietà del primo Ente. Fa giustamente osservare che noi conosciamo Dio non *sub ratione Deitatis,* ma nel concetto di *ente* (3), il quale concetto si predica, egli dice, *univoce* di Dio e delle creature, perchè è in questo concetto

(1) Holzapfel, *op. c.,* 258.
(2) *Ivi,* 161.
(3) *Ivi,,* 23 e sg.

universale che si uniscono Dio e le creature, e noi non possiamo avere nessun concetto di Dio naturalmente che non sia comune a lui e alle creature (1). Da ciò segue che la conoscenza che abbiamo di Dio non può essere che confusa e non distinta, come puri concetti universali. Quindi la *necessità* di una dottrina soprannaturale o rivelata: assoluta per i misteri, relativa per le verità di ordine naturale (2). Ammette, però, con Scoto che noi possiamo conoscere Dio naturalmente anche *sub aliquo conceptu proprio*, il quale convenga solo a Dio e in nessun modo alla creatura, e questo concetto perfettissimo, che è il principio fontale di tutte le perfezioni di Dio sarebbe *l'infinità*, il quale concetto è più semplice che il concetto di ente *buono*, di *ente vero* e simili, giacchè l'*infinità* in Dio non è attributo nè passione dell'ente, ma dice modo intrinseco della stessa divinità e perciò in nessun modo compete alla creatura (3). Nè in ciò — continua — v'ha contradizione con quanto afferma Scoto, che cioè, per via naturale, non possiamo arrivare a concetti propri dello stesso Dio, giacchè Scoto qui parla di concetto complesso preso dalle cose sensibili, e non già di concetti propri presi dalla stessa essenza divina. Per Scoto conoscere Dio *sub aliquo conceptu proprio* non significa conoscere Dio *sub ratione propria*. Il concetto dell'infinità di Dio — proprio di Dio, — noi lo attingiamo non direttamente dall'essenza divina — *ex propriis* — come Dio uno e trino che trascende le forze della ragione umana; ma *ex communibus*, cioè dalle creature (4). Premessa questa lucida dichiarazione, risponde trionfalmente alle obbiezioni degli avversari, che noi tralasciamo per amore di brevità.

Circa la conoscenza dell'ultimo fine egli nota con Scoto che Dio è il fine naturale dell'uomo *sub ratione Deitatis* e a Dio tende l'uomo naturalmente, però questo non può naturalmente conseguirsi, cioè a dire l'intelletto umano non può — *ex*

---

(1) « Sed bene conceditur — egli scrive — quod Deus naturaliter potest cognosci sub ratione universali, seu in conceptu universali communi sibi et creaturae, *quia nullum conceptum possumus naturaliter habere de Deo qui non sit communis sibi et creaturae;* et cum Deus et creatura non conveniunt nisi in conceptibus universalissimis, ideo Deus non potest naturaliter cognosci, nisi in conceptibus universalissimis » (p. 24).

(2) *Ivi*, 1-20.

(3) *Ivi*, 22-25.

(4) *Ivi*, 25 e sg.

puris naturalibus — conoscere Dio *distincte* nec *intuitive*. « *Et sic ex omnibus dictis* — conchiude — *conceditur Deum esse finem naturalem hominis ad quem homo naturaliter inclinatur ut ad finem ultimum quidditativum et ut ad obiectum beatificum, non tamen est naturaliter cognoscibilis, nec naturaliter possumus eum adipisci, sed supernaturaliter* » (1).

Nel libro II°, parlando della possibilità della creazione del mondo *ab aeterno,* mentre afferma che Scoto « in hac quaestione non se *determinat* et respondet ad argumenta pro utraque parte », afferma poi che Scoto sembra inclinare alla sentenza affermativa di S. Tommaso: «... *ad quam* (sententiam S. Thomae) *etiam videtur Scotus magis declinare, dum dicit quod non invenitur contradictio in istis terminis, scilicet aliud a Deo esse sempiternum* » (2).

Intorno alla natura degli Angeli fa notare che Scoto non ha trattato espressamente la questione *se gli Angeli siano composti di materia e forma e se siano privi di potenza ;* ma la risolve indirettamente quando, parlando se vi sia una creatura semplice, afferma e dimostra che solo Dio è semplice, e ogni creatura, per quanto semplice, ha una certa composizione. Però riconosce che: « *Maior autem pars Scotistarum volunt Scotum tenere angelos esse compositos ex materia et forma compositione methaphysica,* et ego ad hanc declino, nam videtur coincidere cum compositione ex actu et potentia et ex genere et differentia » (3).

Parlando della distinzione degli Angeli fra loro, tratta *ex professo* del *principio d' individuazione,* cioè del fondamento prossimo della indivisibilità in più parti soggettive, cui ripugnano la divisibilità e la divisione. Espone e difende brillantemente l'*hecceitas* di Scoto contro la famosa teoria della « materia signata quantitate ».

Egli ragiona: « *Nec per quantitatem potest natura individuari: quia cum natura sit prior quantitate, non potest esse principium distinguendi substantiam, nam sicut substantia supponitur a quantitate, ita partes quantitatis praesupponunt partes substan-*

(1) *Ivi,* 8-9.
(2) *Ivi,* 87-89.
(3) *Ivi,* 105-106.

tiae » (1). « *Est igitur* — conclude — *ratio individualis, differentia individualis contrahens naturam specificam ad esse hoc, quae a Scoto vocatur hecceitas* (sic). *Et vult etiam Scotus quod Franciscus et Ioannes conveniant in natura formaliter et per hecceitates differant realiter. Et si non est idem quo conveniunt et quo differunt* » (2).

Circa la relazione di Dio col mondo dimostra con Scoto che nessuna relazione *nè reale nè di ragione* intercede fra Dio e il mondo: e Dio si chiama Creatore e Padrone del mondo per *denominazione* estrinseca, la quale si riduce al genere di relazione, in quanto cioè termina la relazione della creatura, come un' opera si dice umana non quasi le sia inerente alcunchè di umanità, ma perchè la sua causa efficiente è umana. « *Sic etiam Deus dicitur creans a creatione passiva rei creatae* » (3). E si riferisce a Scoto *39. 3. hc.*

Nel libro III espone lucidamente la teoria di Scoto intorno al fine e alla necessità dell' Incarnazione del Verbo. Alla prima tesi premette questa breve dichiarazione: « *Est autem notandum quod de incarnatione possemus loqui dupliciter, vel quantum ad substantiam incarnationis in se, vel quantum ad illum finem, qui est redemptio humani generis. Ista distinctio posita, dico quod si homo non peccasset Christus non fuisset incarnatus ut Redemptor sumendo carnem passibilem et hoc loquendo de fine* **incarnationis in se**; *nihilominus tamen fuisset incarnatus loquendo* de *substantia incarnationis, in se sumendo carnem impassibilem, et sic non fuisset incarnatus ut Redemptor sed ut glorificator* » (4). Fatta questa dichiarazione, difende con forti e lucidi argomenti la tesi scotista: se Adamo non avesse peccato, il Figliuol di Dio non avrebbe patito, ma si sarebbe incarnato. Questa tesi egli la chiama *comune*. « Haec conclusio facilis est, licet D. Thomas negativam partem teneat; tamen *communiter tenetur pars affirmativa* » (5).

L' argomentazione è la tradizionale, esposta però con più

(1) *Ivi*, 112.
(2) *Ivi*, 113.
(3) *Ivi*, 224.
(4) *Ivi*, 142.
(5) *Ivi*, 143.

chiarezza e forza: l'autorità di S. Paolo circa *l'eterna predestinazione del Cristo;* e a questo punto osserva l'A.: « il peccato è temporale, e nessuna cosa temporale può esser causa dell'eterno ». Non cita però — strano davvero! — nessun Padre nè Dottore della Chiesa. Risponde all'obbiezione desunta dallo stesso S. Paolo affermante nella lettera *ad Galatas:* « Misit Deus filium suum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimerent »; facendo notare che il grande Apostolo parla *del fatto* dell'incarnazione, ma non vuol dire che se Adamo non avesse peccato Cristo non si sarebbe incarnato: certo non sarebbe venuto sulla terra come Redentore, ma come glorificatore assumendo la natura umana, *non propter necessitatem miseriae, sed propter necessitatem perfectae beatitudinis,* in modo da render l'uomo perfettamente beato non solo in quanto alla parte superiore (all'anima), ma ancora in quanto al corpo e alla parte sensitiva-la quale incapace di vedere la divina essenza, può almeno esser beata contemplando la umanità di Cristo (1).

All'altra obbiezione: « Dove non v'ha infermità non v'ha bisogno di medico ecc. », risponde con una distinzione: Cristo non sarebbe stato medico *curans infirmitatem, sed praeservans ab infirmitate* et largiens perfectam beatitudinem ».

Per ciò che riguarda la *necessità della incarnazione* fa notare con Scoto che la incarnazione non fu necessaria *simpliciter,* ma *ex suppositione,* cioè supposta l'ordinazione della volontà divina di redimere il genere umano con la passione del Figlio; oppure: la incarnazione fu necessaria *necessitate consequentiae* vel *congruentiae* non già *consequentis;* potendo Dio redimere l'uman genere in altro modo: « *Dico breviter de mente Scoti, quod Deus alio modo poterat genus humanum reparare quam per passionem Filii; ideo dicit Scotus quod passio Christi non fuit* **necessaria simpliciter** pro *reparatione generis humani; sed fuit tantum necessaria* ex **suppositione** id *est praesupposita ordinatione divinae voluntatis, quae sic ordinavit ut redemptio generis humani fieret per passionem Filii sui. Vel dicatur sicut idem Scotus dicit quod Christi pas-*

(1) *Ivi,* 142. È l'argomentazione de' due primi grandi scotisti meridionali: Landolfo Caracciolo e Pietro d'Aquila.

sio fuit necessaria necessitate consequentiae, non autem consequentis, quia tota eius passio fuit contingens *simpliciter, nam oblatus est quia ipse voluit; et haec responsio est fere eadem cum prima, et haec necessitas vocatur a Scoto* **necessitas congruentiae** non *simpliciter, quia congruum erat sic satisfacere, quia Deus sic ordinaverat, ac etiam ut* **magis ei teneremur**, *quamvis alio modo poterat nos redimere, tamen voluit per eius passionem nos liberare* » (1).

Tutte le questioni scotiste sono trattate con la medesima chiarezza e concisione. A lettura finita, si sente quanto abbia ragione l'A. di non accusarlo di brevità, e che il suo libro è una buona guida per inoltrarsi nell'arduo sentiero del mondo scotista, e rende più facile lo studio delle questioni del grande Maestro direttamente, dalle sue fonti, avendone tempo e comodità. « *Nemo brevitatem a nobis de industria affectatam arguat; id enim praesertim feci, ut quibus librorum copia deest, in hoc uno fit medulla reliquorum : hinc solutiones elicere poteris fere quaestionum quae disputari solent; quarum cognitione habita, parabitur tibi facilior aditus ad eas ex ipsismet fontibus hauriendas, si dabitur tibi otium* ». (Ad lectorem).

E noi crediamo non sarebbe superflua, anzi sarebbe utilissima la ristampa del lavoro dell'insigne scotista napoletano, proprio perchè a molti non è dato studiare le opere *in folio* del Dottore Sottile, sia per mancanza di mezzi, sia per mancanza di comodità, ed anche perchè non è così facile penetrare il pensiero dell'illustre pensatore francescano, molto meno averne una sintesi chiara, soddisfacente. Il Viola rendeva così un grande servizio allo Scotismo e la storia deve essergli riconoscente di questa sua sintesi del pensiero scotiano (2).

3. Dalla scuola del Viola usciva un altro insigne scotista: **P. Carlo Lanterio** di Ventimiglia, detto di Genova. Venuto giovinetto in Napoli con la famiglia — racconta l'A. dei *Frammenti Serafici* — qui vestì l'abito Francescano nella Provincia Osservante di Terra di Lavoro e si pubblicò talmente

(1) *Ivi*, 152.

(2) Pubblicava pure: *Lumen agonizzantium; Tractatus dead juvandis infirmis ad pie moriendum*, Neapoli, apud Tarquinium Longum, 1617.

il suo nome di sottilissimo Scolastico — scotista — che volò per l'Europa tutta » (1). Scrisse e pubblicò ben sei volumi, che formano quasi un corso completo di teologia dommatica e morale, seguendo fedelmente i principi di Scoto. Nel 1665 per i tipi di Novello de Bonis stampava un volume sul mistero dell'Incarnazione dedicandolo al Card. Francesco Barberini. Nel 1667 pubblicava a Roma da Fabio di Falco il secondo volume, che contiene i seguenti trattati: *De fide supernaturali — De Ecclesia — Primatu Petri,* e lo dedicò a S. Giacomo della Marca.

Nello stesso anno, cioè nel 1667, pubblicava pure a Roma il terzo volume intitolato: *Tractatus duo theologici:* 1. *De virtute Poenitentiae sacramentalis — De viribus liberi arbitrii in omni statu — De conceptu supernaturalitatis in se — De iustitia in se inter Deum et creaturam — De ratione formali peccati actualis et habitualis;* 2. *De Sacramento Paenitentiae — De lege naturali, positiva et humana — De Potestate clavium Ecclesiae et de Iudicio in se — De absolutione Sacramentali — De iniuria, Restitutione e Satisfactione — De sigillo confessionis — De remissione venialium et de eorumdem quidditate.*

Il IV vol. lo stampava in Napoli dalla tipografia di Novello de Bonis nel 1671, dedicandolo al Card. Giovanni Bona. Contiene due trattati: 1. *De creatione et de conservatione — De concursu Dei cum causis secundis.* 2. *De Angelis.*

Nel 1672 stampava a Roma per i tipi di Michele d'Ercole, il V volume, che tratta: *De modo quo causa secunda ab efficiente primo in operando dependeat.*

Nello stesso anno a Roma stampava il VI vol. che contiene: *De iustitia originali — De primorum parentum productione in statu innocentiae — De peccato originali — De statu innocentiae — De creatura immateriali — De coelis,* dove, dice il Cronista dei *Frammenti Serafici:* « *satis* **prolixe** *disputat quae ad astrologos et ad libros metheorum spectant* » (2); prolissità che è spiegabile pensando che allora le questioni astronomiche e meteorologiche erano, come si suol dire, di moda, dietro le grandi e meravigliose scoperte di Galilei.

---

(1) *Frammenti Serafici,* 469, n. 15.
(2) *Frammenti Serafici,* 471.

Era pronto per la stampa il settimo volume « *De septem columnis Ecclesiae* », ma l'A. — attestano i *Frammenti Serafici* — fu colpito da grave e lunga malattia, che lo condusse alla morte.

Scrisse anche e pubblicò in Napoli, nel 1665 : « *Disputationes in secundam partem Sententiarum ex Subtili Ioannis Duns Scoti celebrata doctrina* » (1).

Pregevolissimo è il 1° volume sulla *Incarnazione del Verbo,* e possiamo ripetere con i suoi revisori che « *multa sane invenimus quae altum absconditumque Divinae Incarnationis mysterium mire elucidant et clarificant* ». Trattazione ampia, esauriente, con gran lusso di patristica e di erudizione biblica. Vi abbiamo notato : *a*) la disputa V — *De Sanguine Christi* — (2) ; *b*) la disputa VI sull' Immacolato Concepimento di Maria (3) ; *c*) la disputa sull' essenza del peccato originale (4) ; *d*) la disputa IX sul motivo primario dell' Incarnazione (5).

Nella tesi dell' Immacolato Concepimento di Maria esalta Scoto con queste entatiche espressioni, che rivelano tutto il suo fervido entusiasmo per l' immortale Maestro: « *Ita Phoenix illa theologorum defendit, Veritatis lumen, Supremus Trinitatis Cancellarius, Dei digitus, formidabile haereticorum fulmen, Coelestium Arcanorum Aerarius, Divinae Mentis interpres, Nitidissimum Sacrae theologiae speculum, Scotici exercitus moderator, Arbor vitae, Puteus aeterni fontis, Pater Frater noster Ioannes Scotus, Doctor vere subtilis et ex hoc capite inter alios laude dignissimus* » (6).

Sull' essenza del peccato originale difende l' opinione allora di moda presso gli Scotisti, e cioè : il peccato originale *formalmente* non consiste nella privazione della grazia o di qualche dono soprannaturale. La sua argomentazione è simile a quella del Card. Brancati. Il peccato personale attuale mortale — egli ragiona — *formaliter et essentialiter* non consiste nella privazione

(1) *Frammenti Serafici,* 469-471. — L' Autore di questi *Frammenti* fu contemporaneo del Lanterio e della stessa Provincia di Terra di Lavoro, e fu uno dei Revisori del volume sulla Incarnazione.

(2) *Ivi,* 129-163.

(3) *Ivi,* 228-276.

(4) *Ivi,* 204-233.

(5) *Ivi,* 294-315.

(6) *Ivi,* 228.

della grazia. Dunque neppure il peccato originale. La privazione della grazia — aggiunge — è *effetto* del peccato, suppone il peccato come causa, e per diventar peccato non è necessaria la privazione della grazia: nello stato di pura natura — pur non esistendo la grazia — poteva esservi il peccato, cioè la violazione cosciente e libera della legge e la privazione della rettitudine, la quale consiste nel non peccare e non violare la legge o perpetrare alcunchè contro la legge. Egli crede interpretare così il pensiero di Scoto, giacchè Scoto — egli dice — in 4 dist. 14, q. 1 — impugna la sentenza di coloro che asseriscono consistere il peccato originale in una certa relazione estrinseca: questa relazione, cioè la privazione della giustizia originale è un effetto di Dio, e l'anima non può dirsi peccatrice da quella cosa ch'è termine dell'azione divina, com'è la giustizia originale (1).

Circa la celebre quistione del Sangue di Cristo egli ritiene che quelle gocce di sangue che furono sparse da Gesù nella flagellazione, nell'orto degli ulivi e sulla croce non furono riassunte dal Verbo; però quel sangue bisogna adorarlo per la sua precedente unione con la natura divina. Egli è felice che la sua sentenza sia stata difesa dal Dottor Sottile e da S. Giacomo della Marca. Scrive, infatti, in aria di trionfo: « *Propositioni tamen nostrae favent duo illa luminaria grandia, nedum Seraphici Ordinis, verum etiam orbis, scilicet Beatus Ioannes a Marchia et Subtilissimus Scotus in 3 dist. 16. q. 2. SS. Sed contra, et c. l. D., ubi inquit: cum dicitur quod semel assumptum numquam fuit dimissum, verum est de principalibus partibus corporis, quae concurrunt ad perfectionem hominis cuiusmodi sunt partes etherogeneae, scilicet cor, caput manus et huiusmodi; et tamen aliquae partes dimissae sunt, ut si incidat sibi ungues, vel rasit sibi capillos et sive de partibus carnis et aliis.*

Scoto, a dire il vero, non tratta direttamente la questione, ma il suo pensiero si deduce logicamente dalle surriferite parole. Come certe cose che non erano mai da riassumersi furono abbandonate dal Verbo, così è ancora a dirsi di qualche goccia

(1) Tom. I, *De Incarnatione*, 217-219, ediz. cit.

di sangue sparsa e abbandonata dallo stesso Verbo (1). La quistione è trattata, con ricchezza di prove, per la bellezza di 34 pagine in doppia colonna. Sembra una quistione sorpassata, eppure essa non cessa di avere il suo interesse teologico, come l'ha il principio: « *Quod Chistus semel assumpsit numquam dimisit* »: il teologo non può disinteressarsi di ciò che è intimamente congiunto con questo principio teologico di capitale importanza nel trattato *De incarnatione Verbi.*

4. L'Autore dei *Frammenti Serafici* ricorda con ammirazione il **P. Angelo Visciano da Nola,** che gli fu lettore di teologia nel Regio Ginnasio di S. Maria la Nova dal 1650 al 1655; e attesta che scrisse « i seguenti trattati con sode e fondate dottrine della nostra scotistica scola da tutti commendati: *De Trinitate — De Incarnatione — De Praedestinatione — Reprobatione — De Poenitentia — De peccatis — De actibus humanis — De voluntario et involuntario — De conscientia,* ed altri che non potette pubblicare perchè, colpito da peste, moriva nel 1656 con altri 81 religiosi del sullodato Convento di S. Maria la Nova. Tutti lo chiamavano il *Teologo fondato* » (2).

Onorava l'alma Provincia di Principato anche il **P. Lodovico Manganelli** (De Manganellis, scrivono altri) da Polla, Lettore di Teologia anche lui a S. Maria la Nova. Nel 1619 pubblicava a Madrid per i tipi della Tipografia Regia un prezioso volume in 4° intitolato: *Discursus praedicabiles, theologici, speculativi in modum meditationum per quos habetur expositio primi et secundi Cantici Canticorum Salomonis juxta doctrinam et ordinem quaestionum Scoti in primo libro Sententiarum, utilis admodum contemplativis et praedicatoribus, qui voluerunt suos sermones Scoti sententiis exornare* ». Il Wadding e lo Sbaraglia non parlano che di questa sola edizione (3). Noi, a dire il vero, non abbiamo potuto rintracciare quest'opera.

5. Un posto considerevole nel cenacolo degli scotisti napoletani del seicento l'occupa il **P. Michele Franco di Napoli.** Nato sugli albori del secolo XVII, vestì l'abito religioso tra i Minori Riformati della Provincia di Terra di Lavoro. La sua

(1) *Ivi,* 129-163.
(2) *Frammenti Serafici,* 469 c. 23, n. 12.
(3) Wadding, *Scriptores,* 164; Sbaralea, *op. c.,* II.

figura veniva illustrata dal P. Cirillo Caterino sul *Crocifisso Redentore* (1), dove facemmo insieme le nostre prime armi di pubblicisti nel fervore della nostra gioventù sognante sin d'allora il rifiorimento dello Scotismo nell'Ordine Francescano. Ed amiamo presentare la figura di questo insigne scotista come l'ha presentata l'amico carissimo: « Fu per tempo applicato all'insegnamento di filosofia e teologia, ebbe amici e compagni di studio uomini molto distinti per santità, dottrina e cariche onorifiche. Noteremo fra tutti P. Giovanni da Napoli, Generale dell'Ordine ed in seguito eletto Vescovo di Valenza, il dottissimo teologo Brancaccio, il P. Felice da Lauria, il quale — come afferma una vecchia Cronaca contemporanea — « benchè non abbia dato in luce alcun volume, pure *praecelluit in doctrina Scoti et Sanctorum Patrum eruditione, suo magno acumine mentis* »; il P. Bonaventura Cavallo, Vescovo di Caserta ecc. La stessa citata Cronaca della Provincia nota che il P. Michele, dopo lunghi anni d'insegnamento, morì — martire della carità — servendo gli appestati nella terribile epidemia che desolò Napoli durante gli anni 1656-1657. Ecco nella sua eloquente brevità le semplici parole del Cronista contemporaneo: Similiter *P. F. Michael a Neapoli ejusdem Reformatae Provinciae (Terrae Laboris) vigilantissimus custos et in Sacra theologia eruditissimus lector, qui, post multos labores, consummatus in studiis, philosophiae edidit librum* ».

Il Franco fu non solo un dottissimo Maestro di scienze sacre e di filosofia, ma ancora un fecondo ed insigne oratore, tanto da essere dichiarato predicatore emerito fra i più colti uomini di Napoli. In fronte al volume di filosofia, che andremo esaminando, troviamo dei distici latini firmati dal Sacerdote Gian Lorenzo Salviato:

Ad benignum lectorem

CARMEN

Si posuere Midae somnum capientis in ore
Formicae triticum, dives ut esset opum:

(1) An. VII, n. 10. — Questo articolo è riportato, con alcune aggiunte, anche nella sua recente *Storia della Minoritica Provincia Napoletana di S. Pietro ad Aram*, Napoli, 1926, II, 334 e sg.

Et Platonis opes si mella dedere labellis,
Cuius in ore, favi ut dubia verba forent:
Non mirum, virtutis amator, candide lector,
Nectar enim Franci maius in ore vides,
Duxeris esse transeat haec temporis; almus
Dum tali Michael mellis amoena dedit,
Talia quae monumenta viris virtutibus essent,
Et studiis hoc ut fructibus esset opus.
Accipias ergo laete, studeasque libenter,
Multiplicem et noxes utilitatis opem.
Nil erat ast equidem, quo viveret iste perennis,
Haec sua perpetuis prodere scriptor typis.
Religionis enim longum a puerilibus annis,
Cum probitatis olens tempus odore probat.
Cuncta suumque; simul vivet per saecula nomen
Doctrinis variis, moribus atque bonis,
Lectori et Franco Laurus cum pace salutem
Salviatus dicit, servus et esse cupit.

Il Franco compilò una voluminosa istituzione di filosofia sulle teorie del Dottor Sottile. Di questa istituzione ebbe tempo di pubblicare solo il primo volume, che abbraccia la filosofia della conoscenza. Il volume *in-folio* di circa 600 pagine, a due colonne, è dall' A. dedicato al Serafico Patriaca S. Francesco ed è pubblicato in Napoli nel 1650 (1).

Sotto la guida di Scoto il nostro filosofo incomincia a rintracciare l' origine della filosofia e ne traccia a larghe pennellate la storia.

Poscia ne dà la definizione, ne assegna l'oggetto, l'utilità, la divisione secondo i buoni usi scolastici del tempo. Quindi discorre delle formole logiche, dividendo il trattato in tre libri, nel primo dei quali parla dei *termini,* nel secondo delle *proposizioni* e nel terzo dell' *argomentazione* e sue specie. A questi tre libri, in cui esaurisce tutte le questioni riflettenti la logica, fa seguire una disputa intorno alla vera natura di questa scienza. La lo-

(1) *Prima pars philosophiae rationalis de modo cognoscendi* etc., Neapoli, ex typog. Camilli Cavallo MDCL.

gica è una scienza e di qual genere? Il sillogismo è il suo soggetto? L' A. risponde esaurientemente a queste domande.

La metafisica costituisce l' altra parte di questo poderoso volume. Il Franco discute sulla natura della metafisica, sul suo soggetto, sopra la sua importanza ed espone in che modo e con quale ordine tratterà del problema gnoseologico. Il primo trattato versa intorno al modo di conoscere le cose. Egli dichiara la natura dell'ente reale o metafisico, intenzionale o logico e dell' ente di ragione. Esiste l' universale e come? Che cosa hanno detto al riguardo i filosofi e specialmente Platone? Di qual natura è l' universale? Come si distingue la natura dal singolare e come è comune a molte cose? Come l' universale è determinato all' atto e per quale operazione dell'intelletto ciò avviene? Che cosa è l'*ens rationis* e chi lo produce? Che cosa deve ritenersi intorno all' intenzione logica? Come l' universale intenzionale puo predicarsi delle cose soggette?

Il Franco risponde a tutti questi problemi con un largo corredo di erudizione filosofica e con sufficiente precisione: esaurisce la materia in sette lunghissime *dispute,* che abbracciano la maggior parte del grosso volume. Le teorie che espone sono sempre quelle di Scoto, ch' egli cerca spesso di conciliare con quelle di altre scuole, finchè gli riesce possibile. Non essendoci permesso, per i limiti che ci vengono imposti, di esaminare partitamente tutto il volume, ci fermeremo a qualche questione che il nostro A. tratta con le teorie scotistiche. Ad es. è notissima la divergenza d' idee fra S. Tommaso e Scoto in rapporto al modo di intendere gli universali riferiti alle singole cose loro subordinate. S. Tommaso, seguendo Aristotile, professa un realismo temperato, laddove Scoto, sulle tracce di Platone, inclina più al realismo. Il nostro Franco espone con precisione l' importante problema, definisce l' universale, elenca le diverse sentenze, specie quelle dei tomisti, e scende all' esposizione della dottrina di Scoto, di cui difende strenuamente le conclusioni, rispondendo con ampiezza di ragioni a tutte le obiezioni degli avversari (1). Attraverso una dimostrazione precisa e serrata egli viene a questa conclusione di Scoto: « Nessuna cosa astratta può pre-

(1) Cf. Disput. *VIII: De universali intentionali prout dicit ordinem ad inferiora,* 486 e seg.

dicarsi del suo proprio concreto, come viceversa nessun concreto può predicarsi del suo astratto in senso formale; quindi non può dirsi: l'umanità è l'uomo e l'uomo è l'umanità; il giusto è la giustizia; l'umanità è l'animale ». « Il concreto si può predicare del concreto sia nelle cose sostanziali che nelle cose accidentali.

Michele Franco — malgrado gravi difetti di chiarezza e malgrado un certo ricercato convenzionalismo nelle dimostrazioni — rimane sempre uno de' più forti e dotti filosofi scotisti del secolo XVII, e sta degnamente a fianco al suo illustre compagno di studi e di eroismo Clemente Brancaccio di Carovigno ».

6. Degno di speciale menzione è **P. Giovanni Mazzara,** detto di Napoli. Il Toppi lo fa oriundo di Sulmona, ma nato a Napoli (1). Il P. Ciavattone, in quella vece, scrive « esser fuori dubbio che sia nato in Sulmona dalla nobile famiglia Mazzara — patrizia siracusana e sulmonese — e fu detto da Napoli per la lunga dimora in quella città dove vestì l'abito Francescano fra i Minori Riformati di Terra di Lavoro, nel convento di S. Croce a Palazzo (2). Il Toppi lo chiama « soggetto di grandissimi talenti ». Compì gli studi a Napoli. Nel 1638, con lettere speciali di Papa Urbano VIII e ad istanza del Card. Barberini Protettore dell'Ordine, fu eletto Ministro Provinciale tanto degli Osservanti quanto dei Riformati di Terra di Lavoro. Occupò la carica di Consultore generale della Santa Inquisizione nel Regno di Napoli. Ambasciatore nella Spagna inviatovi dal Signor Duca di Medina Las Torres, Vicerè di Napoli, vi fondò la Chiesa di S. Maria degli Angeli, che non potè portare però a compimento.

Nel 1645, nel Capitolo generale tenuto a Toledo, fu eletto Ministro Generale. Egli si è reso benemerito per l'interesse ch'ebbe nel promuovere nell'Ordine e fuori il culto dell'Immacolato Concepimento di Maria. Mandò delle lettere all'Università di Praga e di Parigi per difendere il titolo dell'Immacolato

---

(1) *Op. c.*, 323.

(2) *Op. c.*, 209-218. Per la sua affermazione riporta la testimonianza del De Gubernatis (*Orbis Seraph historia,* III) e del Perugino (*Chronologia historico-legalis,* III, P. I.) Cf. pure P. Cirillo Caterino, *Storia della Minoritica Provincia* ecc., II, 285 e sg.

(3) Toppi, *op. c.*,; P. Francesco da Napoli, Riformato dalla Prov. di Terra di Lavoro, *Catalogus Reverendissimorum Patrum Minostrorum Generalium totius Ordinis Minorum S. P. N. Francisci,* Romae ex typis Berardini Tassi, 1646 in-folio. Cit. dal Toppi.

Concepimento. Mise l' Ordine Francescano sotto la protezione della Vergine Immacolata e nel 1651 pubblicò a Colonia una dissertazione sul dolce mistero così caro all' anima francescana contro un certo Lino e Cleto (1).

Sul medesimo argomento **Giovanni Serrano,** Vescovo di Acerno nella Campania, pubblicava a Napoli un volume in-folio, diviso in cinque libri, che il P. Pauwels chiama una delle migliori opere scritte sulla questione, così agitata in quel tempo, dell' Immacolata Concezione di Maria (2); il **P. Francesco di S. Giuseppe,** della Prov. di Napoli, Penitenziere del Laterano, nel 1619 scriveva sullo stesso soggetto un trattato apprezzatissimo che mandava a S. S. Paolo V (3).

7. La Provincia de' Conventuali di Napoli, conservando le sue tradizioni gloriose fecondate dallo Studio Generale di S. Lorenzo Maggiore, dava allo Scotismo scrittori e Maestri insigni, come il **P. Bonaventura Passeri** da Nola, **P. Francescantonio Biondi** di Sanseverino in quel di Salerno, e **P. Ambrogio Mauri** di Nocera de' Pagani.

Il P. Passeri dall' A. de' *Frammenti Serafici* è chiamato « Teologo sottilissimo nell' argomentare, pronto e facondo nel rispondere e fra i teologi scolastici di Napoli era il principale e da tutti stimato (4). Il Remondini (5) dice che si laureò nel 1588, che fu Inquisitore Consultore del S. Ufficio e dell' Indice e lo fa morire a Portici nel 1629 non già nel 1626 come dice il Franchini (6). Dall' iscrizione che sta sotto il suo ritratto nel Convento de' Conventuali di Nola si rileva che morì a Napoli nel 1628 (7). Insegnò prima alla Cattedra di Salerno (1590) e

---

(1) Sbaralea, *op. c.*; Ciavattoni, *op. c.*

(2) *Op. c.*, 235.

(3) Pauwels-Molini, *op. c.*, 232.

(4) *Op. c.*, 192.

(5) Remondini P. D. Giovanni - Della Congregazione Somasca, *Della nolana ecclesiastica storia*, III, l. II, c. VI, p. 301, 1747.

(6) *Op. c.*, 124-126.

(7) Ecco la iscrizione in parola:

P. Mr. Bonaventura Passerus Nolanus Scientiarum — Copia expertissimus, eloquio facundissimus toti — Orbi admirabilis — Senatum Inquisitor Apostolicus regens — Neapolis, Bononiae, Seraphici Collegii Rector — Minister Provincialis Bononiae ac conventus a Porticibus — Per Urbanum Papam Commissarius Apostolicus obiit Neapoli — An. MDCXXVIII.

Questa iscrizione smentisce l' asserzione dello Sbaraglia (*op. c.*, 91-92) che ritiene *non constare* esser stato il Passeri Ministro Provinciale di Bologna.

poi a Milano, e nel 1596 insegnò metafisica all' Università di Bologna. Fu predicatore valoroso a Napoli, dove fu Reggente di S. Lorenzo Maggiore, Cancelliere e Decano del Collegio de' Teologi. Insegnò anche a Roma, e sotto la sua sapiente guida il celebre Mastrio — come abbiamo notato — compì i suoi studi che l' avviarono a scrivere i suoi volumi così ricchi di profonda cultura scotistica. Scrisse e pubblicò: *Pinacotheca selecta praecipuarum conclusionum in Collegio Seraphico Almae Urbis ex doctrina Scoti discussarum, sub auspiciis admodum R. P. Mag. Bonaventurae Passeri Nolani, Min. Conv. eiusdem Collegii Regentis et Rectoris, Tomus primus: De scientia Dei* — Romae, apud Iacobum Mascardum, 1621, in 4° (1). Secondo alcuni avrebbe tradotto in italiano la vita di Scoto scritta dal celebre Ximenes Samaniego; però sia il Franchini che il Toppi tacciono di questa traduzione. Pubblicò pure a Napoli nel 1605, per i tipi di Tarquinio Longhi, un volume di prediche che dedicava al P. Generale Pascullo (2).

Il **P. Francesco Biondi** († 1644) fu Reggente negli Studi di Rimini, Assisi, Bologna, Padova, Napoli e quindi a Roma nel Collegio di S. Bonaventura quando il Brancati era studente, come abbiamo già notato.

Pubblicò: *Disputationes Scotistae, in quibus divinae praedestinationis et reprobationis mysterium iuxta doctrinam Scoti dilucidatur* (Bologna, 1625); — *De adaequato naturalis philosophiae obiecto* (Roma, 1637). Molti altri lavori filosofici e storici rimasero inediti. Nel 1641 fu nominato Vescovo di Capri, donde fu traslocato ad Ortona e quindi a Campoli (3).

Il **P. Ambrogio Mauri** († 1640?) fu Maestro e Reggente nel Ginnasio di S. Francesco a Salerno e lettore pubblico di Teologia. Così lo chiama il P. Generale de' Conventuali Fr. Giuseppe

---

(1) Wadding, *Scriptores*, 59; Sbaralea, I, 192.

(2) Di queste prediche — secondo lo Sbaralea (op. c.) — forse fa parte il *Sermone sull' Immacolato Concepimento di Maria* edito a Napoli nel 1605.

Avrebbe scritto pure: *Super Magnificat una cum Officio gloriosae Virginis Mariae*, edito a Roma nel 1618 in-4, per i tipi di Giambattista Valentini; e nel 1623 avrebbe pubblicato anche a Roma *Summa Gentilium pro immaculata Virginis Conceptione*.

(3) Toppi, *op. c.*, 98; Franchini, *op. c.*, 233-4. Secondo il Franchini (*l. c.*) e l' Hurter (*op. c.*, III, 943) il Biondi ha pubblicato pure: *De Censuris et irregularitate*, impres. Romae typis Ludovici Prignani, 1639 in-4, essendo allora Reggente nel Collegio di S. Bonaventura; *De intellectu, voluntate et scientia divina*, Bononiae, 1620. Quest'ultima opera ebbe a revisore il famoso P. Ferchio da Veglia.

Pascullo nel decreto di approvazione dell' opera del P. Casimiri: *Scotus dilucidatus* etc. (1), di cui il Mauri fu revisore. Per la sua vasta cultura, scrive il Franchini, ottenne un Definitoriato perpetuo (2). Pubblicò un' opera da un titolo strano « *Processus civilis contra Scotum* ». Pars. I, an. 1629; opera che avremmo letta con piacere se avessimo potuto rintracciarla. Essa sarà un' eco della lotta sostenuta calorosamente, nel seicento, dagli Scotisti contro i denigratori di Scoto e i falsari della sua dottrina.

---

(1) Di quest' opera parleremo nel capitolo seguente.

(2) Questo titolo presso i Conventuali del secolo XVII era dato a tutti i lettori che avevano insegnato per 12 anni ed erano stati Reggenti in qualche Studio principale Cf. Holzapfel, *op.* c., 546.

(3) *Op. c.*, 31; Sbaralea, *l. c.* I, 33. Scrisse pure: *Clypeus agonizantium* (1636) e lasciò manoscritto *Collectanea ad Historiam Salernitanam*. Cf. Sbaraglia e Franchini *l. c.*

CAPITOLO VIII.

Scotisti pugliesi, siciliani, abruzzesi e calabresi del seicento

1. *Le Puglie e la Sicilia nella cultura francescana.* — 2. *Scotisti pugliesi: a) P. Francesco Casimiri da Brindisi.* — 3. *b) P. Clemente Brancaccio da Carovigno.* — 4. *c) P. Giovanni M. Sforza da Palagiano e P. Gregorio Scherio da Lecce.* — 5. *d) P. Bonaventura Claverio di Bisceglie, Bonaventura Vera Crux e P. Luigi da Grottaglie.* — 6. *Scotisti siciliani: Il Belluti di Catania, Gaspare Sghemma di Palermo, Illuminato Oddi di Collesano, Gesualdo Bologni di Palermo, Angelo Carino.* — 7. *Scotisti abruzzesi e calabresi.*

1. Chi ci ha seguito sin qui ha potuto constatare che le Puglie e la Sicilia, come gli Abruzzi e le Calabrie, sono state sempre focolari di Scotismo, e dalle loro terre feraci sono fioriti ingegni luminosi e potenti, i quali, con la forza e la genialità dell'insegnamento e con i loro scritti poderosi, hanno glorificato il genio di Scoto, difendendo la sua dottrina, chiarificandola, facendola valorizzare dagli avversari, e amare sopratutto come quella che non solo illumina l'intelletto intorno a' più ardui problemi del mondo e della vita, ma accende la volontà al

bene, presentando tutto *sub specie boni*, orma gigantesca e fulgida della volontà infinitamente amabile di Dio. Anche nel seicento, queste due regioni, che per secoli, si trovarono in contatto immediato con il pensiero greco-orientale, diedero scotisti insigni che meritano di essere ricordati da noi.

Parleremo prima degli scotisti pugliesi, poi di quelli siciliani, quindi di quelli abruzzesi e calabresi.

2. Incominciamo dal **P. Francesco Antonio Casimiri di Brindisi.** Il Franchini (1) scrive di lui col solito linguaggio enfatico: « Floriva nel principio di questo secolo (*XVII*) fra i più belli ingegni che avesse la Religione in Italia, accreditato per più scienze, in molte delle quali haveva gran vanto, e per una facondia e una comunicativa molto rare, sentito però con applauso, profitto et admiratione dalle cattedre principali da esso tenute, e particolarmente dallo studio di Napoli, dalle quali ci lasciò in molti suoi alunni valenti Maestri e Teologi, usciti di sotto la disciplina di così bravo Maestro. Tanto ne attesta il P. Superbi nel suo Indice de' Scrittori; et una relatione di quella Provincia, che ho, cui aggiungo da' Registri che il P. Casimiri nel Capitolo di sua Provincia fatto in Bari fu poi eletto Provinciale, il giorno ventesimo secondo d'ottobre 1607 e con somma pietà ed integrità governò quella Provincia ».

Cessò di vivere a 50 anni.

Di lui possediamo due opere: 1° *Selva topica di varie materie scolastiche applicabili alli evangelii di Quaresima* »; 2° *Scotus dilucidatus in secundo Sent. mirifico brevi ac facili ordine a Frate Francisco Antonio Casimiro a Brundusio Ord. Min. Conv. Doctore theologo et in florentissimo D. Laurentii Neapolis Gymnasio Regente in quo etiam omnes controversiae inter D. Thomam et Scotum subtilium Principem huius 2 sent. explicantur Scotistis et Thomistis pro intelligentia praesertim controversiarum, apprime necessarius Cathedrariis et Respondentibus summe utilis, tum propter innumeras distinctiones,* Neapoli, 1597 in 8°. Di questa seconda opera fu fatta un'altra edizione, nel 1607, anche a Napoli presso Gian Giacomo Carlino: questa edizione abbiamo avuto noi fra le mani. È uno splendido trattato di *angelologia* e di *antropologia* in 31 *distinzioni*, le quali svolgo-

(1) *Op. c.*, 224. È ricordato anche dall'Hurter, *op. c.*, III, 152, n. 71.

no davvero *mirifico, brevi ac facili ordine* tutte le teorie di Scoto speciali intorno agli angioli e all'uomo considerato nell'ordine naturale e soprannaturale. L'A. ha raggiunto felicemente il suo scopo utilizzando l'opera di dilucidazione fatta dagli Scotisti anteriori, come afferma egli stesso nella Prefazione. Sostiene con Scoto: *a*) che l'angelo *est in loco non per operationem*, come vuole S. Tommaso, ma per la propria sostanza (1); *b*) che l'angelo non può essere – e non vi è di fatto — *in pluribus locis discontinuis;* ma può esservi per potenza divina (2); *c*) così più angioli non possono essere simultaneamente *de facto, de possibili, de potentia naturali* nello stesso luogo, ma possono esserlo *de potentia Dei absoluta;* (3) *d*) che l'angelo non si può muovere in un istante, parlando di moto propriamente detto, perchè allora sarebbe simultaneamente in più luoghi naturalmente. Il suo moto è successivo e non può essere terminato in un istante (4).

Nella distinzione terza tratta con molta chiarezza e ampiezza del principio d'individuazione, sostenendo che la sostanza materiale viene individuata *per aliquam entitatem positivam* (5). Ammette pure *1*) che gli Angeli sono composti, pur essendo incorporei di materia e forma, però avverte che si tratta di materia e forma metafisica non fisica (6); *2*) che più angioli possono essere sotto la stessa specie, perchè « ogni quiddità — eccettuata l'essenza divina che è infinita — quanto è in se, è comunicabile e non ripugna di comunicarsi, contro S. Tommaso, il quale ammette — come si sa — che gli Angeli differiscono tra loro *specie:* tante specie quanti gl'individui (7); *3*) che la conoscenza degli Angeli può crescere ricevendo conoscenza dalle cose: non possono conoscere e non conoscono *de facto* tutti i *secreti* del cuore, ma solo quelli che sono ad essi proporzionatamente presenti; lo possono solo per concessione divina: di fatti non conoscono i misteri della grazia, ma possono conoscerli se Dio glieli concede (8) ».

---

(1) *Ivi*, 171.
(2) *Ivi*, 187.
(3) *Ivi*, 194.
(4) *Ivi*, 114.
(5) *Ivi*, 234-350.
(6) *Ivi*, 355.
(7) *Ivi*, 364.
(8) *Ivi*, 430.

Dalla distinzione XVI alla distinzione XXXI si occupa dell'uomo in se e nelle sue relazioni con Dio e con la grazia. Sostiene con Scoto *a*) che le potenze dell'anima non si distinguono *realiter*, ma *formaliter* dall'anima (1); *b*) che il corpo di Ada-

---

(1) p. 600 e sg. — La sua argomentazione è fondata su principi inconcussi.

Il primo argomento l'espone così: « Probatur, quia illud ponendum est quod melius est, si est possibile, ex Arist. 2 *de generat.* 59. Sed paucitas sine multitudine melior est in natura, si est possibilis, quam pluralitas. Ergo si possunt esse actus diversi ab una essentia simplici animae sine distinctione reali potentiarum, illud est ponendum. Sed huiusmodi paucitas est possibilis, quia nulla est implicatio, quod ab una simplici se per distinctas potentias sola distinctione formali distinctas, quod actus distincti ac diversi oriantur, quia stante unitate in causa, possunt ab ea plures nosci effectus. Ergo una unitate, seu identitate potentiarum animae inter se et cum ea, possunt ab ea diversi actus promanare. Quod vero illa paucitas nobilitatem dicat, patet; aliter enim non competeret Enti nobilissimo, cui per unicam essentiam operari diversa competit ». La seconda ragione la desume dal fatto che se le potenze dell'anima si distinguessero realmente dall'essenza, l'anima non raggiungerebbe immediatamente il suo ultimo fine, ch'è la beatitudine, ma mediante l'intelligenza e la volontà, e l'anima non sarebbe beata che per *accidens*. « Nam si ab ipsa realiter distinguerentur (potentiae), sequeretur quod anima non esset beata nisi per accidens ». Quia illa non est perfectio alicuius, quae non recipitur in eo, nisi prius recipiatur in alio realiter distincto ab illo, in quo etiam reciperetur si esset separatum ab illo, v. g. color non est proprie perfectio substantiae corporeae, quia non recipitur in illa nisi mediante superficie, quae realiter distinguitur ab ea. Quo circa substantia colorata est per accidens, id est per aliud. Sed visio Dei, seu intellectio, si non recipitur in anima, nisi quia recipitur in intellectu qui secundum Divum Thomam est potentia realiter distincta ab eo, et recipitur in intellectu, non diceretur illa visio *propria* animae. Ergo anima non esset beata, nisi per accidens et intellectus per se. »

Provato che le potenze non si distinguono *realmente*, passa a provare che si distinguono formalmente dall'essenza e fra di loro.

« Secunda assertio. Potentiae animae sunt *formaliter* distinctae inter se et ab anima. Probatur. Nam anima per intellectum est principium intellectionis et non volitionis, et per voluntatem est principium volitionis et non intellectionis. Ergo distinguuntur *formaliter* inter se. Sed animadvertendum est quod in hac quaestione Scotus loquitur de potentiis intellectivis non de sensitivis, quae requirunt aliam difficultatem. Dico tamen quod si potentia sensitiva est potentia constituta ex anima intellectiva et organo, ut puta potentia visione quae resultat ex anima et corpore tali ut vult Scotus in I. dist. 3. q. 6. et in-4 d. 44. manifeste apparet quam talis potentia realiter distinguitur ab anima; patet quia anima separata a corpore non est amplius potentia sensitiva, ut patet ex Scoto in 4. 3. 44. Si tamen accipiatur potentia sensitiva pro quadam entitate ipsius animae, quae non potest habere operationem nisi unita tali organo, tunc dico quod ipsa potentia est eadem realiter cum anima; nec valet dicere quod tunc anima separata posset videre, quia ad hoc quod talis virtus possit habere talem actum sedendi, necessario requirit determinatum organum ».

Dimostrata così la sua tesi, risponde quindi a queste tre obbiezioni:

a) Actus et potentia pertinent ad idem genus. Sed actus potentiarum sunt accidentia. Ergo etiam potentia.

b) Nulla substantia agit immediate per seipsam sed per potentiam.

c) Sicut res habet esse ad esse, ita operari ad operari.

Alla prima risponde distinguendo la potenza in quanto è *principio di operazione* e in quanto si distingue dall'atto. Presa nel primo senso è falsa la proposizione avversaria, perchè l'anima, ch'è potenza, è principio di qualche atto, come della intellezione. Nel secondo senso è vera e non distrugge la tesi.

Alla seconda e terza obbiezione risponde negando senz'altro il principio.

mo « in statu innocentiae » considerata la sua natura, *poteva* morire, giacchè il corpo naturale, di cui qualche cosa si perde e qualche cosa si restaura, secondo la legge comune, finalmente vien meno, perisce: però *nel fatto* non moriva per i rimedi che Dio gli dava « propter remedia quae Deus ei dederat »: era mortale in *potenza*, immortale *in atto* (1); *c*) che i figli procreati nello stato d'innocenza non sarebbero stati confermati nella giustizia originale, perchè i figli non avrebbero ricevuto una giustizia più grande del padre, e se potè perderla il padre, potevano perderla i figli (2); *d*) che la volontà è la causa totale della sua volizione, e le volizioni non sono effettuate dal fantasma e dall'oggetto: l'oggetto è condizione *sine qua non*. La volontà può volere e non volere circa lo stesso oggetto (3).

Riguardo all'influsso della grazia sull'uomo il Casimiri difende con Scoto che la grazia risiede *principalmente* nella volontà e non nell'essenza dell'anima: « ratio est — egli scrive — quia contraria habent fieri circa idem, sed contrarium gratiae i. e. peccatum est in voluntate; ergo et gratia » (4).

In tutta la sua opera domina una vera signorilità nel trattare gli avversari e la massima precisione, che io chiamerei matematica nel trattare i più ardui problemi.

3. Simpatica figura di scotista è quella del **P. Clemente Brancaccio** (Brancasius) da Carovigno in quel di Lecce. Di lui ha scritto belle pagine l'amico nostro carissimo P. Caterino (5), e noi amiamo far conoscere l'illustre francescano pugliese servendoci di queste pagine, che furono le prime a toglierlo dall'oblìo. « Il P. Clemente nacque verso il tramonto del secolo XVI, dalla nobile famiglia Brancaccio. Non ci consta sicuramente in quale età abbia preso l'abito Francescano fra i Minori (allora detti Riformati) della Provincia di Napoli e di Terra di Lavoro. Ma dovette essere per tempo, poichè giovanissimo lo troviamo

(1) *Ivi*, 608. — Scoto pone la causa della immortalità del corpo de' progenitori *in voluntate Dei ordinata*.

(2) *Ivi*, 629 e sg.

(3) *Ivi*, 640 e sg.

(4) *Ivi*, 645 e sg.

(5) Nel Periodico « *Il Crocefisso Redentore* » An. VII, fasc. 10, 450-3. Ne parla anche nella sua recente *Storia della Minoritica Provincia Napoletana di S. Pietro ad Aram*, II, 330-334, Napoli, 1926. Ne fa un accenno anche l'Hurter, *op. c.*, III, 944, 399.

già sacerdote e lettore generale di filosofia e teologia. Ebbe a compagni di studio molti insigni e dotti Francescani di quei tempi, primo fra tutti il su mentovato P. Giovanni da Napoli, Generale dell'Ordine ed eletto Vescovo di Valenza in Ispagna, e il P. Bonaventura Cavallo Vescovo di Caserta (1). Il Brancaccio insegnò per trent'anni scienze filosofiche e teologiche ed attese a divulgare nella scuola e fuori, con lena indefessa, le teorie del Dottor Sottile, concorrendo così al rifiorimento dello scotismo in tutta l'Italia meridionale. Egli rappresentava a Napoli quello che il suo grande contemporaneo Wadding rappresentava a Roma e il Frassen (1620-1711) a Parigi. Confortato di consigli ed aiuti dai due Generali P. Benigno da Genova e P. Giovanni da Napoli, egli giunse a formare, insieme ad altri dotti della sua Provincia, un vero movimento intellettuale scotistico nel seicento. Dei suoi compagni d'insegnamento son degni di menzione il P. Felice da Lauria, poderoso ingegno e profondo conoscitore di Scoto e delle dottrine dei Santi Padri, che, dopo trent'anni di scuola, morì eroicamente servendo gli appestati, e il P. Michele da Napoli, forte filosofo scotista che dette in luce un volume di filosofia molto lodato dai dotti di allora e che morì parimenti martire della carità nella peste che infierì a Napoli negli anni 1650 e 57. Durante questa peste, i Frati della Provincia di Napoli caddero numerosi, vittime della carità, servendo gli appestati. È una pagina di eroismo a torto dimenticata, che merita di essere rivelata in questi tempi di universale egoismo.

Il P. Clemente incontrò eroicamente la morte servendo anche lui gli appestati. La sua morte è segnata nel necrologio della Provincia al giorno 22 gennaio 1658. Non resistiamo alla tentazione di riportare qui le commoventi e scultorie parole con le quali un'antichissima Cronaca della Provincia di Terra di Lavoro, scritta in latino da un contemporaneo del celebre scotista è rimasta finora inedita, nota questa morte: « *Praeterea obierunt et in Domino alii non vulgaris meriti PP. videlicet, P. F. Felix a Laurea, et P. Fr. Clemens Carovinea, ambo doctores in Sacra Theologia, qui docuerunt per spatium triginta anno-*

(1) P. Antonio da Nola, *Cronaca della Provincia di Napoli*, Napoli, MDCCXVIII, 1-4, e 125-132.

rum magna cum laude et religionis profectu. Dictus vero P. F. Clemens tria edidit volumina: primum de Deo uno, secundum de Deo Trino, et tertium de Angelica Hierarchia. — De Incarnatione aliud compositum et revisum et adprobatum adeo non potuit, quia morte praeventus; favente Deo providit postmodum forte » (1).

Il nostro Brancaccio scrisse un corso completo di teologia ed altre opere scientifiche, tutte dirette alla divulgazione e difesa delle dottrine scotistiche. Sventuratamente la morte lo rapì quando egli stava curando una bellissima edizione delle sue opere teologiche. Tre volumi *in folio* erano già usciti in luce, e il quarto già era stato disposto per dell' editore; ma sopravvenuta la morte, questo volume che trattava dell' Incarnazione rimase inedito ed andò perduto insieme ad altri numerosi manoscritti del dottissimo scotista (2), e fu una vera iattura per la Scuola Francescana, poichè dai tre volumi che abbiamo potuto consultare alla Biblioteca Nazionale di Napoli, possiamo farci un' idea dell' eccezionale valore che avrebbe avuto l' opera completa.

Non è il fanatico seguace della scuola che abbatte per partito preso i suoi avversari: ma vaglia le loro opinioni, l' espone con fedeltà e poi le combatte con rigore di ragioni inoppugnabili, senza cadere in vani sofismi, così abituali per chi si propone di seguire un partito. È ammirabile la forza con cui il nostro teologo impugna e confuta le conclusioni del famoso tomista Card. Gaetano. La severa logica delle sue argomentazioni nulla toglie alla chiarezza del suo stile, e quello che v' ha di speciale in lui è la mancanza di quella pedanteria scolastica che si trova in certi teologi d' ogni tempo..... Veniamo ad un brevissimo esame de' tre predetti volumi, pubblicati in Napoli dal regio tipografo Egidio Longo. Il primo volume tratta dei così

(1) La vecchia Cronaca seguita: « Dictus P. Fr. Felix, licet volumen aliquod non ediderit unquam, praecelluit tamen in doctrina Scoti et Sanctorum Patrum eruditione, suo magno acumine mentis ect. ».

(2) Che il P. Clemente avesse pronto per la stampa l' intero corso teologico ed altri numerosi manoscritti l'attesta egli stesso nella prefazione al volume *De Deo uno et Trino*. Dopo aver detto che egli ha dettato nella scuola questi volumi che ora escono in luce, prosegue: « *Non deerit occasio quid aliud corollarii attingendi in reliquis theologicis atque philosophicis tractatibus, quos promptos habeo vulgandos si ab ipso Deo O. M... hoc mihi datum fuerit, si haec, quae jam evulgavi, cognoverim tibi placuisse* » — L' Hurter *(l. c.)* cita di lui *Commentaria literalia et moralia in Evangelium S. Matthaei*, Lugduni 1656, che, secondo il Dupin, sarebbe di Marcellino da Pisa.

detti *luoghi teologici* e di *Dio uno*. È diviso in venti *disputationes* ed ognuna di queste in varie questioni. Le prime due lunghissime *disputationes* costituiscono un completo trattato de' luoghi teologici (1). L'A. tratta, in nove questioni, della teologia come scienza e dei diversi problemi che si agitano intorno al suo concetto. Svolge, di poi, in altre sedici questioni, un breve trattato di esegesi biblica e ci dà in compendio ciò che di meglio offriva ai suoi tempi questa scienza. Il resto del volume, che conta circa 700 pagine a due colonne, tratta quasi tutte le questioni che riguardano il nome di Dio, il modo di provare l'esistenza di Dio e dei suoi attributi.

Il secondo volume di circa 450 pagine (2) è dedicato al P. Benigno da Genova, già generale dell'Ordine e Commissario della famiglia Cismontana. È diviso in tre libri, e svolge tutte le dottrine riguardanti il mistero della SS. Trinità. Il primo libro, che abbraccia quattro *disputationes*, riguarda la Trinità in se, le divine emanazioni, le distinzioni *ad intra* in ordine alle produzioni e l'ordine in *divinis*. Il secondo, che consta di cinque *disputationes*, tratta delle divine Persone, della loro constituzione, della *circumsessione*, della eguaglianza e della nozione delle Persone divine. Il terzo diviso in sei *disputationes* riflette le divine persone in particolare, la loro missione, specialmente gli effetti della missione dello Spirito Santo, cioè i suoi doni.

Il terzo volume — benchè porti l'approvazione dell'Ordine fin dal Novembre 1641 — uscì in luce solo nel 1646 (3). Esso è

---

(1) *De Deo Trino et Uno, Tomus I in quo agitur de absolutis, ubi germana Scoti mens aperitur atque ad eius institutum disceptatur,* Neapoli, etc.

Qui l'amico P. Caterino poteva far notare la *novità* di questo trattato, che trovava il suo illustre inventore in persona di Melchior Cano. Il Brancaccio sarebbe stato uno de' primi a sentire l'importanza di questo trattato, che oggi è indispensabile in ogni corso teologico.

(2) *Tomus II.* (eiusdem operis) *in quo agitur de respectivis, sive de tribus Personis divinis etc. MDCXL.*

(3) *De Angelis* etc. MDCXLVI. — L'Hurter (*op. c.*) lo chiama *opus sat rarum.* — In questo trattato, benchè indirettamente, parla del primato di Cristo anche sugli Angioli; e dimostra con Scoto come anche gli angeli ricevettero la loro grazia da Cristo. A tale questione dedica tutta la questione VI. Inizia la sua tesi protestando che di sfuggita e brevemente intende trattare qui la quistione, riservandosi di parlarne *ex professo* nel trattato *De Incarnatione*. « Obiter et compendiose — egli scrive — quaestionem hanc hic resolvimus, etenim *ex professo* examinandam transmittimus ad materiam Incarnationis, de merito Christi » (326a). Il fondamento di questa verità — egli osserva giustamente — è questo: *a)* il Verbo si sarebbe incarnato, anche se Adamo non avesse peccato, *b)* l'incarnazione fu prefinita in carne impassibile e immortale, perchè fu prefinita prima del

un completo esaurientissimo trattato degli Angeli, divisi in 21 *disputationes*. La natura angelica, la individualità, gli attributi, la caduta e la missione degli Angeli, la questione demoniaca, l'influenza del mondo angelico sugli uomini e sull'universo, la sua gerarchia secondo lo pseudo Areopagita, il numero, la beatitudine degli spiriti puri ed altre questioni sono svolte con incomparabile erudizione e con insolita genialità, talchè ai nostri giorni ci sarebbe poco da modificare in materia. Il volume è preceduto da una dedica, nella quale lo spirito bizzarro del seicento si rivela ad ogni parola. L'A. si compiace scherzare sul nome Giovanni, paragona il Generale ad Ercole che sostiene l'Ordine Francescano, ne rileva l'amore e la protezione che ha per gli studi, e rievoca con compiacenza la loro amicizia di vecchia data.

Il nome del nostro Brancaccio era divenuto notissimo e i dotti di allora erano verso di lui prodighi di lodi e di plauso. Di fatti la prime pagine di questo volume riportano due epigrammi in cui il dotto teologo è lodato con entusiasmo sentito. Il turbine della morte travolse questo dottissimo scotista del secolo XVII, e i contemporanei, non curanti ed ingrati, lo dimenticarono e ne fecero perdere le opere redatte con tanti sudori attraverso tante notti insonni: i posteri non ne hanno fatto neppure menzione nella storia della scuola Francescana. È un torto che dovrebbe essere una buona volta vendicato: è per questo che abbiamo creduto opportuna e doverosa l'esumazione del Brancaccio dal sepolcro immeritato dell'oblio ».

---

peccato, secondo Scoto; poi, previsto il peccato, fu prefinita anche in carne mortale. Secondo il primo decreto sarebbe venuto come glorificatore e non come Redentore *per crucem et mortem*. Inoltre le azioni di Cristo furono accettate come meritorie, anche prescindendo dalla passione. Cita in suo favore il *3 Sent.* 9. 19. q. 1 di Scoto. Corrobora la sua tesi con l'autorità di Fulgenzio, di S. Bernardo e di S. Gregorio, il quale ultimo categoricamente afferma (l. 1. Reg. c. 2): « Nullus hominum vel angelorum est sanctus nisi per Christum ».

E' per questo che Cristo vien chiamato *Caput Angelorum*. Osserva poi «... *in omni genere datur unum quod est metrum et mensura omnium contentorum* sub tali genere, et quod sit causa caeterorum eo modo quo potest. Christus autem in genere gratiae est omnium supremus; ergo ipse influit per merita in omnes. Confirmatur; cedit hoc in maiorem laudem et honorem Christi Domini; ergo est concedendum, eo magis quo talis honor et laus valde rationabiliter ei datur; unde liquet quam bene affectus fuerit de eodem Christo Scotus; inquit enim, licet in alia materia: **In laudando Christum malo excedere, quam a laude eius deficere, si forte per ignorantium contingeret errare** ». *L.* c., 327b. 328a. Il resto delle prove con la soluzione delle difficoltà le rimanda al trattato dell'Incarnazione.

Noi sottoscriviamo ben volentieri alle parole dell' amico P. Caterino, riprovando il metodo tenuto ordinariamente dagli storici della cultura sia letteraria che filosofica teologica e scientifica, parlando, quasi unicamente e sempre, solo delle più grandi figure, che molte volte non sono davvero le più grandi (1). E non possiamo non aver parole di lode per Benedetto Croce, il quale con una pazienza e un coraggio davvero ammirevole nella sua *Storia della letteratura della nuova Italia* ha messo in luce tanti dei nostri letterati, che i soliti manuali di letteratura non hanno considerato affatto, facendoli conoscere nel loro giusto valore (2).

4. Fecero ancora onore alle Puglie *P. Giovanni Maria Sforza da Palagiano* (Prov. di Taranto), *P. Gregorio Scherio da Lecce*; *P. Bonaventura Claverio di Bisceglie*, *Bonaventura Vera Crux*, e *P. Luigi di Grottaglie.*

Lo **Sforza** (conventuale) della Prov. di S. Nicolò in Puglia, di cui fu Definitore perpetuo, ingegno poliedrico, Reggente nello Studio di Foggia (3) scrisse di tutte le scienze. Secondo il Franchini (4) scrisse e pubblicò; 1) *Metheorologicae elucubrationes ex Aristotile ad mentem Subtilissimi Doctoris I. Duns Scoti,* apud Camillum Cavallum, 1655, in 12; 2) *La Floridea* (5). Napoli per tipi di Cavallo, 1658; 3) *Scotus jurista* a Regente Cerreti revisus, an. 1659 (6); 4) *Scotus corroboratus*, cuius impressio conceditur a P. Generali 7 maj 1661; 5) *Aphorismi Scoti* a P. Magistro Iulio Antonio de Taranto revisi, an. 1664 et conceditur impressio a P. Generali (7).

Altri bibliografi e biografi citano di lui anche l' opera seguen-

---

(1) Di ciò si lamentava anche l' illustre P. Holzapfel (*Op. cit.*, 515: « Horum (cioè l' oblio e la disistima in cui son caduti molti nostri scrittori) *imprimis Ordo ipse accusandus est, qui propriam historiam literariam, vel saltem monographiis solidis valorem graviorum theologorum Ordinis depingere omisit* ». E conchiude a ragione « *Ideoque historiarum Ordinis scriptori interim nihil aliud reliquitur, quam quaedam nomina celebriora adducere, quo fieri potest, ut multi praetereantur qui maiori merito nominandi sint* ».

(2) L' opera in 4 volumi è stata pubblicata dalla tipografia Laterza di Bari.

(3) *Toppi op. c.*, 148.

(4) *Op. c.*, 327.

(5) È citata da Minieri - Riccio, *Memorie storiche ecc.*, p. 329.

(6) Comprende sei dispute: *De judicio, de accusatore, de reo, de testibus, de advocato, de notario o actuario* (cancelliere). L' opera è preceduta da un *Elogium Apologeticum* di Giovanni Oronzo Reluca Arcidiacono di Lecce e dell' Accademia dei Trasformati.

(7) Il vero titolo è questo: *Aphorismi pro confessariorum aliorumque utilitate, ex quatuor Scoti sententiarum libris,* Collecti - Lycii, apud Petrum Michaelem, 1664.

te, non citata dal Franchini: *Selectiora de transnaturali philosophia Aristotelis ad mentem Doctoris Subtilis*, Foggia 1648, per i tipi di Lorenzo Valerio. La quarta opera ha questo titolo: « *Scotus corroboratus ex contradictionibus Scholae adversae, in quo celebriores ex IV Sententiarum libris controversiae theologicae* (numero 29) *inter Scotum et D. Thomam ponuntur et explicantur*. Opus non minus Thomistis quam Scotistis perutile — Lycii, apud Petrum Michaelem, 1661 (1).

Seguendo il gusto dell' epoca, scrisse vari poemi, che appellò romanzi e li pubblicò per la stampa di Pietro Michele di Lecce. I poemi elencati dello stesso A. sono: 1) L' *Aldimarte*; 2) L' *Eromilia ravvivata*; 3) *Il decollato innocente;* 4) *La Dorosolinda;* 5) *Il Pellegrino Amante;* 6) *La Sofronia in ottava rima.*

Fu pure messo a stampa, secondo lo stesso Catalogo: 1) *Tractatus de coelo et mundo*; 2) *Selectiora de phisica audita;* 3) *L'Apostolo di Iapigia:* panegirico in lode di S. Oronzo, primo Vescovo Leccese.

Lasciò inedite le opere seguenti: *Tractatus de ortu et interitu; Tractatus de Anima; L'Adriano,* continuazione dell' Aldimarte; *La Chiave di Dorosolinda* (2).

Confessiamo, però, candidamente che noi non abbiamo potuto rintracciare sinora queste opere, ma speriamo trovarle in avvenire, per farne uno studio completo.

Lo Scherio, († 1642) che il Toppi (3) — certo per isbaglio — chiama *Bonaventura Schiero*, fu figlio della Prov. Riformata di Puglia (4). Uditore del Lorca nella Spagna, si distinse nella storia, ma si occupò anche di quistioni teologiche e scrisse: *Disputationes et quaestiones de Deo uno et trino ad mentem Scoti Doctoris* » *in* 4° *Lycii* 1646, apud Petrum Michaelem (5).

---

(1) Hurter, *op. c.*, III, 9438.

(2) Sbaralea, *op. c.*, II.

(3) *Op. c.*, p. 52. - Giovanni da S. Antonio (*l. c.*) nel I. vol. p. 239, lo chiama pure Bonaventura, nel II. invece a p. 27 lo chiama Gregorio. -- Hurter, *op. c.*, III, 943, n. 399.

(4) Sbaralea, *l. c.*, I, 331.

(5) Lorenzo Armison, libraio di Leone, al foglio 104 di un suo catalogo del 1669, riporta quest' opera col titolo seguente: *De Deo uno et Trino per P. F. Gregorium Sherium Lycensem Lectorem Generalem Provinciae Reformatae S. Nicolai elaboratam Rev.do Fr. Benigno a Genua totius Ordinis S. Francisci Pri* (?) *et Commissario Generali dicatum* (?). Lycii, apud Petrum Michaelem et Nicolaum Franciscum Rubeum, 1644 in-8;

Lasciò manoscritti questi altri lavori: *De Incarnatione* — De *Gratia* — *De Divinis Auxiliis* — *De Visione Beatifica.*

Amiamo riportare in nota quanto abbiamo potuto conoscere della vita di questo illustre figlio delle Puglie e valoroso scotista (1).

Il **Claverio,** conventuale († 1677), insigne dottore di teologia, teologo del Card. Montalto, Reggente del Collegio di S. Bonaventura in Roma, creato Vescovo di Potenza da Innocenzo X nel 1646, lasciò le opere seguenti: 1. *In tres primos Sententiarum libros ubertissimos,* i cui manoscritti dice il Franchini (l. c.) di averli visti; 2. *Opuscula de Immaculata Conceptione Deiparae Virginis*, citati dal Marracio in Bibliotheca Mariana an. 1646 (2).

Il **P. Bonaventura Vera Crux,** († 1652), Provinciale della Prov. di S. Nicola in Puglia, pubblicò a Lecce nel 1642: « *Il trionfo della Santissima Vergine* » dedicandolo al Card. Barberini.

Il **P. Luigi da Grottaglie** della medesima Prov. pubblicò un poema italiano intitolato: « Allegoria sull'opera mariana del Frate Bonaventura della Vera Croce » (1642), nonchè un « Elogio della Immacolata Concezione » (3).

6. *Scotisti Siciliani.* — La Sicilia dava, in questo periodo, oltre il P. Giovanni da Trapani, del quale abbiamo par-

---

con antiporta illustrata — Napoli 1645, in 4. Vi è l'antiporta illustrata col ritratto dell'autore. — Quest'opera fu pubblicata a cura di Fr. Serafino da Secli.

(1) « Questo dotto Riformato entrò in Religione a' 12 di luglio del 1602, nel Conv. di S. Maria del Tempio in Lecce. Finito il noviziato in Copertino, studiò teologia e filosofia prima in Lecce e poscia nella Spagna nelle scuole di Alcalà. Tornato in patria, tenne cattedra in scienze filosofiche in quel Convento, e tanto grido lasciò di sua dottrina che Mons. Luigi Pappacoda, Vescovo di Lecce, lo volle Esaminatore Generale perpetuo, suo teologo e revisore di libri.

Tanti onori, ricevuti per le sue virtù e dottrina, suscitarono l'invidia di molti nemici... A scansare la bufera egli corse nascostamente a Roma, ove, conosciuto il suo merito, fu nominato Lettore di S. Teologia. Cessato però il bollore di quelle persecuzioni, fece ritorno in Provincia, dove venne scelto a Custode Vocale pel Capitolo di Spagna e Commissario Generale nel 1639, e nel 1641 a definitore, carica che sostenne solo per un anno, perchè nel maggio del 1642 passò a miglior vita ».

Queste notizie ci sono state trasmesse dal Sig. D. Pasquale Maggiulli, che possiede un manoscritto del padre, Sig. Luigi, in parecchi volumi intitolati: « La Bibliografia del Salento ».

(2) Sono citati anche da Pauwels-Molini, *op. c.*, 241; dallo Sbaralea, *op. c.* I, 188.

(3) Pauwels-Molini, *op. c.*, 236. — Lo Sbaralea (*op. c.*, I, 194) lo dice nativo di *Acquaviva delle Fonti*, della Prov. di S. Nicolò di Bari. Fu Definitore Generale (1642). Scrisse pure un *triplice ottavario* del SS. Sacramento dell'Eucaristia in 72 sermoni. Cf. Toppi, *op. c.*

lato, la figura luminosa e imponente di **Bonaventura Belluti** di Catania intorno alla quale si aggirano, come stelle intorno al sole, le figure di **Gaspare Sghemma** di Palermo (conventuale), **Illuminato Oddi** di Collesano (cappuccino), **Gesualdo Bologni** di Palermo (cappuccino) **Angelo Carino,** la cui patria non è determinata dai biografi, ma è chiamato semplicemente « Siculus ».

Il *Belluti* è chiamato dallo Sbaraglia « Philosophus et theologus celeberrimus ». Il Franchini (1) lo esalta con parole eloquenti, dicendo di lui: « Ecco un altro lume, à cui splendore tanto deve di sua chiarezza la nostra scuola. Ecco, dunque, l'altro sole, che con il Mastrio collega, formò la parelia mirabile, per due lumi si grandi, l'uno de' quali dasse splendore all' altro, senza offuscarlo. Sudate pure nello scotistico mare, o Scolastici Piloti, se aspirate a passare queste due erculee colonne, per ingolfarvi in Oceano, che a nuovo mondo vi porti, già che nel vecchio, pieno dell' applauso a questi, i primi luogi preoccupati ben degnamente ad essi furon dati. Per questi, con questi e sotto di questi hoggi si parla l' idioma scotistico ».

Il Franchini associa la figura del Belluti a quella del Mastrio, eguagliandoli nella lode. E fa bene; giacchè — come abbiamo notato sopra (2) — lavorarono insieme per il rinnovamento della Scolastica in genere e della scuola scotistica in ispecie e insieme pubblicarono i migliori parti del loro ingegno, essendo professori di teologia nel Collegio di Padova. Nel 1639 pubblicavano a Venezia in volume in 4° intitolato: *Disputationes in organum Aristotelis, quibus ab adversantibus, tum veterum*

(1) Franchini, *op. c.*, 112. Non meno eloquente del Franchini è l' Hurter nell' esaltare la figura del Belluti. Scrive infatti di lui: « *Illustrandae, tuendae ac propagandae doctrinae Duns Scoti studia sua consecravit Bonaventura Belluti O. Min. conv. Catanensis, Philosophus ac theologus doctissimus, qui sese Bartholomaeo Mastrio ex ingenii laude in gravioribus studiis primos cum illo inter sodales suos obtinuit* ». E continua dicendo che il Belluti e il Mastrio concepirono ed attuarono un nuovo corso di filosofia, e che insegnarono sempre insieme nell' accademia di Cesena, dove furono reggenti, e nello Studio di Perugia e in quello di Padova. E afferma pure che insegnarono Teologia con grande plauso, da essere annoverati fra i più celebri teologi di quel tempo « *adeo ut inter celebriores illius aevi adscripti fuerint theologos* ». Due anime veramente gemelle che insegnarono e scrissero « *ut eadem lingua loqui, eodem calamo scribere, eodem ingenio, speculari viderentur* » Cf. *Op. c.*, IV, n. 10. Intanto, uomo modestissimo, tutta la sua gloria è stata assorbita dal suo compagno di lavoro, il Mastrio. Giustizia vuole, però, che venga citato il suo nome insieme al Mastrio almeno quando si citano quelle opere che uscirono dall' una e dall' altra mente, fuse nella medesima visione della verità, e tormentate dalla medesima febbre del lavoro. Cf. pure De Giovanni, *op. c.*, I, 144.

(2) Pag. 146.

tum recentiorum jaculis Scoti logica vindicatur ». Quest'opera ebbe due ristampe: una a Venezia nel 1646 in un volume in 4° presso il Ginamo, l'altra a Napoli nel 1660, presso Novello De Bonis, egualmente in un volume in 4° (1). Nel 1637 pubblicarono a Roma, presso Luigi Grignani, in un volume in 4° : *Disputationes in octo libros physicorum.* Quest' opera fu ristampata per ben quattro volte a Venezia e poi a Roma (2). Nel 1640 pubblicarono a Venezia presso il Ginamo, un volume in 4° : *Disputationes de Generatione et corruptione.* Nel 1640, a Venezia, presso lo stesso editore pubblicarono la *Disputationes in libros de coelo* et *mundo et metheoris* (3) e nel 1643 un altro volume ancora, in 4°, a Venezia presso lo stesso Editore : *Disputationes* in *libros De anima* (4). Dopo parecchie edizioni separate, tutte queste opere furono riunite e ristampate in cinque volumi in folio, a Venezia, nel 1688 dall'editore Nicola Pezzana con questo titolo : *Philosophia ad mentem Scoti cursus*

---

(1) Noi abbiamo avuto per le mani la seconda edizione ch'è intitolata così : Disputationes — In Organum Arist. — quibus — Ab adversantibus tum Veterum, tum Recentiorum — jaculis Scoti *Logica* vindicatur — a P. P. Magistris — Bartholomeo Mastrio de Meldula — Eminentissimi Car. Capon. Theologo — Bonaventura Belluto de Catana — nunc Siciliae Provinciali — Olim in Augusto S. Antonii Min. Con. Patavino, Collegio — Regentibus — Editio secunda, Priori castigatior, et auctior, novisq. Indicibus — et Additionibus exculta — Eminentiss. ac Reverendiss. Principi — Io. Baptistae Phallotho — S. R. E. Cardinali amplissimo — Dicatae — Venetiis, Typis Marci Ginammi. MDCXLVI. pp. 952 oltre la prefazione e l'indice.

(2) Anche di quest' opera conosciamo la seconda edizione dal titolo : Disputationes — In Arist. Stag. Libros — Physicorum — Quibus ab Adversantibus Veterum, tum Recentiorum — jaculis Scoti Philosophia vindicatur — a P. P. Magistris — Bartholomeo Mastrio de Meldula — Eminentissimi Card. Caponij Theologo et — Bonaventura Belluto di Catana — olim Augusto S. Antonii Min. Con. — Patavino Collegio Regentibus — In hac secunda editione ab eisdem ubiq. sedulo recisae, novisque — Additionibus, ac copiosiori Indice locupletatae — Eminentis. ac Reverendiss. Principi D. D. Aloysio Card. Caponio — Ravennat. Archiepiscopo — Dicatae — Venetiis, Typis Marci Ginammi, MDCXLIV, pp. XXIII, 1028.

(3) Il vero titolo è questo : Disputationes — In libros — De caelo, et Metheoris — Quibus ab Adversantibus tum Veterum, tum Recentiorum — iaculis Scoti Philosophia vindicatur. — A. P. P. Magistris. — Bartholomeo Mastrio Meldulensi — et — Bonaventura Belluto Catanensi — Sacrae Theologiae Doctoribus, et in Augusto Sancti — Antonii Min. Con. Patavino Collegio — Regentibus. — Venetiis, Typis Marci Ginammi MDCXL pp. 582.

(4) Conosciamo la I. edizione con questo titolo: Disputationes — In Arist. Stag. Libros — De Anima — Quibus ab Adversantibus tum Veterum, tum Recentiorum — iaculis Scoti Philosophia vindicatur — a P. P. Magistris — Barthomeo Mastrio de Meldula, — Eminentissimi Card. Caponi Theologo et — Bonaventura Belluto de Catana — nuper in Augusto S. Antonii Min. Conv. — Patavino Collegio Recentibus — Eminentiss. ac Reverendis D. D. Marcoantonio Franciotto — S. R. E. Card. Ampliss. — Dicatae — Venetiis, typis Marci Ginammi, MDCXLIII.

integer. Formano davvero un corso completo di filosofia. La loro innovazione incontrò molte opposizioni e trovò molti nemici, specialmente in Ferchio da Veglia, al quale però risposero per le rime con un volume dal titolo: *Scotus et Scotistae, Bellutus* et *Mastrius expurgati a querelis Ferchianis,* pubblicato a Ferrara nel 1650 per i tipi di Francesco Succi, in 4°, a cura di Paolo Pinzarini Medico di Meldola, patria del Mastrio (1). Purtroppo, però, queste opere vengono conosciute e citate solo sotto il nome di Mastrio, raccogliendone quindi solo costui tutti gli allori; mentre dovrebbero andare citate col binomio: *Belluti - Mastrio.*

Di quest'opera scriveva un collaboratore degli *Etudes franciscaines*: « L'opera de' Padri Mastrio e Belluti è considerevole. Esso abbraccia tutto il pensiero filosofico-teologico del Dottor Sottile; non so se la scuola francescana possegga un secondo tesoro di questo valore. Il Corso di questi due illustri scotisti si potrebbe forse paragonare alla teologia de' Salmaticensi. Mastrio e Belluti occupano il primo posto tra i grandi difensori della dottrina del Dottor Sottile; pochi teologi del secolo XVII sono loro paragonabili. Sarebbe grandemente desiderabile una novella edizione delle loro opere ». (2)

Il P. Belluti, divenuto Provinciale, (1645) Consultore e Censore della Inquisizione in Sicilia, pubblicava a Catania nel 1645 presso Giovanni De Rubeis in un volume in folio intitolato: *Disputationes de incarnatione dominica.* Annunziò un trattato *De Sacramentis tum in genere tum in specie,* che mai fu pubblicato. Invece, dopo la sua morte, avvenuta in Catania il 18 maggio 1676 (3), all'età di 76 anni, fu pubblicata quest'altra sua opera: *Liber moralium opusculorum atque resolutionum miscellaneo apparatu digestorum,* Catanae, apud Bisognum, 1679, in folio.

Il **P. Gaspare Sghemma** di Palermo, conventuale, Esaminatore sinodale e Censore dell'Inquisizione per il regno di Sicilia, Ministro Provinciale della Provincia di Palermo, Reg-

---

(1) Sbaraglia, *op. c.*, I., 123.

(2) L'A. è *Fr. Dominique de Caylus*, art. c., XXV, 3, nota 3.

(3) Mongitore, *Biblioth. Siculae* tom. 1; Ioannes a S. Ant., *l. c.* I, p. 227; Sbaralea, *l. c.*, I.

gente dello Studio di Palermo, di Napoli e di Catania (1), pubblicò parecchie opere scotiste. Noi qui diamo la lista delle sue opere filosofiche e teologiche: 1° *Scoticae digressiones cum commentariis in octo libros Physicorum in duas partes divisae,* Panormi, an. 1635 in 4. typis Alfonsi de Insula; 2° *Manuale Scoticum in 4 libros Sententiarum*, Panormi, 1648 in 12; 3° *Enchiridion Scoticum in Organum Aristotelis,* Panormi, 1648; 4° *De Deo trino et uno, ipsiusque essentialibus et notionalibus ad intra,* Panormi, 1645 apud Alphonsum de Insula, et iterum 1652; 5° *Scoticum Opusculum de scientia et voluntate Dei in ordine ad ultimum finem*, Panormi, 1651, in 4.; 6° *De Dei visione, lumine gloriae, fruitione, beatitudine, praescientia et praedestinatione,* Panormi, 1652.

Secondo la testimonianza del Mongitore (l. c.), avrebbe lasciato parecchie opere manoscritte su diversi soggetti di filosofia e teologia.

Gli storici contemporanei lo ricordano con entusiasmo. Morì a Palermo il 25 luglio del 1657 nel Cenobio francescano della SS.ma Annunziata. Il suo corpo fu sepolto nella Chiesa, e sopra la sua tomba si legge questa epigrafe, che sintetizza mirabilmente la sua operosità intellettuale e la sua gloria: « *R. A. P. Gaspar Sghemma Ord. Min. magnus Theologus, magnus Ecclesiastes admirationi nostri natus seculi, profundam cuius doctrinam probavit Neapolis, orbis ex inde universus, qui vel de facie vidit, vel de scriptis novit. Sexagenario major extinctus est, si modo gemma extinguitur, aeternum quae lucebit, Franciscani omnes moerore magno magistro bono parenti posuere* » (2).

Il **P. Illuminato Oddi** di Collesano, cappuccino, lettore di teologia, Definitore e Custode della Provincia di Messina scrisse un corso di filosofia scotista in cinque volumi in 4° intitolato: « *Integer cursus philisophicus ad mentem Scoti, in quo Sub-*

---

(1) Franchini, *op. c.*, 279-80; Hurter, *op. c.*, III, 942, n. 399, lo chiama *vir sane eruditus*. Il De Giovanni lo chiama « il continuatore di Belluti ». Cf. *op. c.*, I, 144-145.

(2) Ioan. a S. Ant., *op. c.*, in App. tom. 3. Presso lo stesso autore, come presso lo Sbaralea si può leggere l'elenco delle opere predicabili del grande scotista siciliano. — Ricordiamo qui un altro scotista siciliano conventuale, il P. Giambattista Cristadoro di Palermo, lettore di teologia e Definitore Perpetuo della Prov. di Sicilia, Consultore e Qualificatore del Sant' Uffizio, il quale lasciò un compendio di tutta la teologia del Dottor Sottile. (*Biblioth. Franc. a Ioanne a S. Ant.*, tom. II).

tilis Doctoris doctrina declaratur, defenditur et roboratur ». Il primo volume : *Logica — peripatetica — ad mentem Scoti —, qua Subtilissimi Doctoris doctrina — declaratur, defenditur ac roboratur,* uscì a Palermo, nel 1664, presso Pietro dell' Isola e a Napoli nel 1670 presso Novelli de Bonis. Il secondo volume : *Physica — peripatetica — ad mentem Scoti* — uscì nel 1667 a Messima, degli Eredi di Pietro Brea. Il terzo volume : *Disputationes de Generatione et Corruptione ad mentem Scoti, cum resolutione aliquorum dubiorum ad libros de metheoris spectantium, quibus additur disputatio methaphysica de principio individuationis* fu pubblicato a Napoli nel 1674 da Andrea Colichisa,

Il quarto uscì nel 1678 anche a Napoli presso lo stesso editore ed ha per titolo : *Disputationes de anima.* Il quinto che s' intitola : « *Disputationes methaphysicae* » restò manoscritto per la morte dell' autore avvenuta a Messina nel 1683. Secondo il P. Bernardo da Bologna, l' intero corso uscì a Palermo negli anni 1664, 1665 e 1667 in 4 volumi (1).

L' Oddi protesta di seguire le orme del Belluti e di Mastrio

---

(1) *Op. c.* — Nella disp. VIII. del libro III *De anima,* parlando della conoscenza intellettiva, arriva a queste conclusioni, che amiamo trascrivere per la loro chiarezza e precisione nell' esporre il pensiero del Maestro: *Conclusio I.* obiectum adaequatum intellectus nostri ex natura potentiae terminativum esse ens comunissimum sumptum, ut comprehendit sub se omnia entia tam realia quam rationis » (p. 421).

Conclusio secunda: Dicimus 2 objectum adaequatum intellectus secundum naturalem inclinationem esse ens reale in communi, et comprehendit sub se Deum et creaturas substantiam et accidentia realia. Ast, secundum attingentiam ex naturae potentiae esse ens creatum, finitum, commune motivum omnibus entibus tam realibus, tam absolutis, quam respectivis, quorum tamen terminus non sit Deus (p. 421).

Conclusio tertia: Dicimus 3 ens reale primum obiectum et ad aequatum intellectus nostri ex naturae potentiae, quatenus ens est, seu sub ratione ipsa entis, non sub ratione veri (p. 423).

Conclusio quarta: Dicimus 4 quidditatem rei materialis non esse objectum adaequatum intellectus sive ex natura potentiae, sive pro statu isto (p. 423).

Conclusia quinta: Dicimus ultimo objectum adaequatum intellectus nostri pro statu isto, sive motive sive terminative esse quidditatem rei sensibilis.

Prob. Illud est objectum intellectus nostri pro stato isto, cuius species intellegibilis relucet in phantasmate, sed tale non est nisi quidditas rei sensibilis. Ergo etc. Major patet ex 3 de Anima, ubi Arist. cit. pro statu isto oportet intelligere phantasmata specialia, nec aliquid intelligere volumus, nisi cuius ansam nobis phantasma praebet... et hoc sensu et communis cum Thomistis, qui quidditatem rei materialis cum quidditate rei sensibilis confundunt (p. 427).

Il titolo del *De Anima* è il seguente: *Anima — ad mentem Scoti — qua Subtilissimi doctrina — adhuc magis dilucitatur, defenditur — Opera et industria — P. Illuminati de Oddi — a Collisano Cupucino — Sacrae theologiae Praelectoris* etc. — Napoli, apud Andream Colicchum MDCCLXXIV.

e di riferire alle volte, verbalmente, i loro argomenti. Così nelle prefazioni del *De Anima* e della *Logica.*

L' illustre Cappuccino dimostra nelle sue opere una profonda conoscenza della dottrina di Scoto per il quale ha le più alte parole di lode chiamandolo: « *Doctissimorum optimum et optimorum doctissimum; maximum scientiarum ducem et praesidem; ingeniorum Principem primae classis et litterarum antesignanum; inter clarissimos doctrinae professores celeberrimum doctorem et phoenicem, fontem et oceanum omnigenae litteraturae; Caesarem primorum eruditorum, in explicandis quaestionibus argutiis omnibus acutiorem; in disserendo omnibus subtiliorem; in confutando omnibus modestiorem* » (Cursus philosophicus etc., passim) (1).

Il **P. Gesualdo dei Bologni,** († 1653) Cappuccino, professore di teologia e predicatore di grido, teologo del Cardinale Girolamo Colonna, Qualificatore del Sant' Uffizio nel regno di Sicilia — dove nacque (e propriamente a Palermo) nel 1585 — scrisse un corso completo di teologia morale, che ebbe due edizioni: a Palermo nel 1646 per i tipi di Alfonso Isola in tre volumi in folio, a Venezia nel 1649 presso Francesco Baba e C.i. Nel 1652 pubblicò a Palermo, presso Nicola Bua, un volume in 8° sulle *formalità* di Scoto: « *Disquisitiones in formalitales Scoti Doctoris Subtilis* » (2).

---

(1) Nella sua opera *Physica peripatetica* giustifica il suo entusiasmo per la dottrina di Scoto scrivendo: « *Dices: cur ergo in hoc volumine, sicut et in Logica tam exacte Scoticam doctrinam tantum extollis et sequeris? Respondeo quia sum veritatis amator. Sum cum Scoto, non ex affectu ad Doctorem, sed propter eminentiam doctrinae, quia in nullo Auctore ita claram, stabilem, inconcussam et firmam veritatem cerno et experior; nos non de illis sumus, qui iurant in verba Magistri* » (ad lectorem). — Un suo confratello, Fr. Angelo da Napoli, gli consacrava questo *octosticon* premesso al suo volume *De Anima:*

Lumina tu Scoti tantis fulgoribus addens
Oddo, *magis dici, quam Pater* Oddo *potes*
Nomine sortiris, titulum, quem fama sequaci
Francisco Scoti, Discipuloque dedit;
Sed re clarificans Lyncis speculantis acumen
Clarus Acutorum Principis nomen habes:
Artibus, ingenio, doctrinis ergo refulgens
Alter Duns Arti (dicito) do folium.

(2) Cf. Bernardo. a Bonon., *op. c.*, Ioannes a S. Ant., *op. c.*, II. Il vero titolo è questo: *In — Scoti formalitates — Subtilis disquisitio — Auctore — Rev. P. Fr. Gesualdo de Bononiis Capucin. S. C. P. Qualificatore et Consultore. SS. Inquisitionus — Cum*

Soggetto del trattato è l'ente in ordine all'identità e al diverso *(Ens in ordine ad idem vel diversum)*, con lo scopo di provare che v'*ha una distinzione formale* distinta dalla reale e da quella di ragione, contro i tomisti, i nominalisti e i partigiani del Cardinale Egidio. Il libro è diviso in tre parti: nella prima tratta dei modi tutti onde può essere concepito e diviso l'Ente, in quanto è parte, cioè considerato *communissime ac specialiter*: nella seconda tratta delle speciali identità o distinzioni, nelle quali può concepirsi e dividere l'ente *secundum se,* giusta la mente di Scoto; nella terza dà il modo come investigare siffatte identità o distinzioni, e come può inferirsi l'una dall'altra, la distinzione e la identità, e come convengono e differiscono fra di loro (Proemio, 3-4).

Poste le divisioni dell'ente, parla della univocazione dell'ente, e conchiude che l'ente — preso in senso trascendentalissimo — cioè come comprendente l'ente reale e l'ente di ragione non può predicarsi de' due termini *univocamente,* ma equivocamente, cioè per equivocazione analoga; e che l'ente reale, preso in senso *trascendente* sì rispetto a Dio che alle creature, cioè alla sostanza e all'accidente, non può essere univoco fisico di univocazione perfetta, la quale si trova solamente nella natura specifica: e che l'ente reale, preso *comunissime* in quanto può cadere nel concetto formale e obbiettivo senza del concreto, fatta astrazione de' suoi modi, è uno *metafisicamente* sì che si può predicare di Dio e delle creature con univocazione trascendentale, quantunque imperfetta e metafisica; conviene cioè come ad enti, non come a tali enti determinati per modi intrinseci dello stesso genere.

Nell'ultima parte difende la distinzione formale contro i Tomisti, e conchiude « *Quod inter distinctionem realem et rationis mediat distinctio formalis, sive ex natura rei* (p. 305).

« Il nostro siciliano — scrive di lui il Prof. De Giovanni (op. c., I, 149) — addimostra profondità di mente, e, in tanta altezza di speculazione, chiarezza impareggiabile »..... « Molte delle

---

duplice Indice — Altera Capitulorum et Titulorum — altera materiarum Copiosissima — Panormi, Typis Nicolai Buo-Impressor S. S. Inquisitionis, 1652 in-8. — L'A. mostra di essere a conoscenza dell'opera del Vallone di Giovinazzo, che mette accanto al Siretto, al Trombetta ecc.

sottigliezze e delle distinzioni e delle acute considerazioni del nostro palermitano parrebbero oggi uscite e tirate dalla logica di Hegel, senza intanto essere stato il nostro altro che un sottilissimo metafisico, non un panteista sotto il mantello scolastico o il pallio aristotelico » (Ivi, I, 151).

Angelo Carino, siciliano di nascita, pubblicò parecchie opere, fra le altre : *Philosophia theologiae Scotisticae juxta doctrinam Scoti* (1).

Il P. Raffaele Melitone, Cappuccino, Provinciale nella Prov. di Siracusa, Commissario Generale delle Provincie di Messina e di Palermo, dopo un lungo insegnamento di 20 anni fatto con lode, colpito da morte improvvisa, lasciò manoscritta l'opera seguente : *Lectiones in libros Sententiarum ad mentem Scoti* (2).

Il P. Felice Brandimarte, Cappuccino, qualificatore del S. Uffizio, della Prov. di Palermo, lettore per lunghi anni di rettorica, filosofia e teologia, lasciò inedito un corso completo di teologia secondo la mente di Scoto, diviso in quattro volumi dal titolo : « Cursus theologicus ad mentem Scoti per quatuor annos juxta quatuor Sententiarum libros commodis lectionibus distributum, novis recentiorum doctrinis locupletatus et in 4 tomos divisus, quibus etiam superadditur quintus in quo pro fide tuenda ipsius sacrae theologiae fit usus et praxis » (3). Quest'opera è stata conservata nella Biblioteca dei Cappuccini di Palermo. Morì nel 1655, dopo di esser stato Provinciale della sua Provincia(4).

Il P. Pauwels (l. c., p. 239) ricorda due Siciliani che, in questo periodo, publicarono lavori sull'Immacolato Concepimento di Maria : un certo P. Diego e P. Filippo Polizio, il primo diede alla luce un bel panegirico (1616), il secondo diverse prediche nel 1655 (5).

---

(1) Mongitore, *op. c.*

(2) Cf. *Bibliot. Capuc.* di Bern. a Bononia.

(3) Cf. *Etudes franciscaines,* XXV, 640.

(4) È lodato da Vincenzo Coronelli nel Tom. VI della sua *Biblioteca Univ.* n. 2883, e dal Mongitore, *op. c.*, I).

(5) Il Prof. De Giovanni *(op. c.*, I, 197) ricorda pure fra gli Scotisti siciliani del seicento *Leonardo Cinnamo* di Palermo (n. 1656) del quale fu pubblicato nel 1703 un *Cursus philosophicus*, che fu ristampato nel 1715 col titolo *Microcosmus Aristolelicus, sive Cursus philosophicus juxta Aristotelis principia*, e nota che anche un Gesuita, Polizzi Giuseppe da Piazza (1603-1691), professore nel Collegio di Palermo, pur professando la

7. *Scotisti abruzzesi e calabresi.* Gli Abruzzi, in questo periodo, sono rappresentati da **Vincenzo Ciorla,** Conventuale. Professore e Rettore degli studi nel Convento di Aquila. Scrisse e pubblicò tre volumi di filosofia secondo il pensiero di Giovanni Duns Scoto. Il primo volume in-4 veniva pubblicato a Roma per i tipi di Lodovico Grignani nel 1646 con questo titolo: *Disputationes — Logicales — Collectae ex doctrina — Scoti — Ab admodum Reverendo Pat — Magistro Vincentio — Ciorla de Scano — Min. Conv. — In Aquilano Gymnasio — Regente — Divo ac Miraculoso Antonio Dicatae* --. E' la primizia del suo ingegno, com'egli dichiara nella dedica al Santo di Padova: « ingenii mei primitias ». Lo scopo del suo lavoro è il facilitare, spiegandola con ordine e brevità, la dottrina del Maestro: « Labor in meis studiis semper fuit — egli dice — prodesse nostri Ordinis tyronibus in explicando, ac facilitando doctrinam mei Praeceptoris Doctoris Subtilis quantum potui, et quantum volui, ut breviter, distincte habeatur » (Ad lectorem). E lo scopo lo raggiunge davvero, tanto che lo stesso Censore, Fr. Antonio Silvestro Ord. Praed. — lettore del Collegio di S. Tommaso sopra la Minerva -- è costretto a confessare, dopo diligente esame, che nell'opera del Ciorla non solo non v'ha nulla contro la fede e i costumi, ma le più sottili questioni messe in dubbio dai contemporanei sono risolute con mirabile facilità: « *subtilissimas quaestiones, quae a recentioribus in dubium vocatae sunt, mira facilitate enodata suspexi* ». Troviamo, per es., in questo volume l'ardua questione degli universali trattata con una chiarezza e

---

dottrina di S. Tommaso, non disdegnò parecchie teorie di Scoto, come quella sulla individuazione (*op. c.*, I, 190-197).

Lo stesso Prof. De Giovanni parla a lungo di un certo Raffaele Bonerba di Argirò, Agostiniano, il quale cercò conciliare in Sicilia le dottrine tomistiche e scotistiche con l'autorità del Card. Egidio, pubblicando, a Palermo, nel 1671 due volumi dal titolo: *Totius naturalis philosophiae disputationes... in quibus omnes philosophiae inter D. Thomam et Scotum controversiae principales cum doctrina Cardinalis Aegidii... illustrantur* ». (Cf. *op. c.*, I, 147-155).

Secondo l'illustre storico siciliano, in Sicilia era molto accesa la lotta fra tomisti e scotisti, e quasi come piacere sarebbe sorto il sullodato agostiniano. Nel secolo XVI si ebbe nella famosa isola del sole una grande affermazione scotistica, forse, per il risveglio in quelle scuole della filosofia platonica (*op. c.*, I, 163). E non mancavano de' francescani che coltivavano le dottrine del B. Raimondo Lullo (!). Cf. *op. c.*, 159.

Il P. De Martigné, a proposito de' Cappuccini scotisti siciliani notati da noi, fa osservare giustamente che le Provincie cappuccine siciliane sono state costantemente fedeli allo scotismo, fenomeno per lui anormale. Cf. *Op. c.*, 455.

una profondità come non l'abbiamo trovata in nessun altro scotista. Agli universali consacra due dispute, delle quali la prima comprende due quesiti, la seconda 16 quistioni e un quesito, e vanno dalla pagina 96 alla pagina 130. Per amore di brevità non possiamo riferire tutte le soluzioni che il Ciorla dà alle diverse quistioni che si aggirano intorno agli universali. Riferiamo solo la conclusione della questione XII. Si tratta di conoscere se l'universale sia nelle cose prima di ogni operazione dell'intelletto. Saggiamente distingue l'universale *in reale* e *intenzionale:* il reale è quello, che, indipendentemente dall'intelletto, in qualche modo, si comunica a più cose. Si dice « in qualche modo » osserva l'A., « *quia non formaliter, vel actu, sed tantum potentia* et **fundamentaliter** *competit communicari pluribus* » (p. 115). L'universale intenzionale è definito dall'A. « est illud, cui *per intellectum* competit communicari pluribus, et sic dicitur actu, et formaliter pluribus communicabile » (p. 116). L'universale reale lo distingue in universale *fisico* e *metafisico: l'universale fisico* è la stessa natura esistente « in suis inferioribus », come la natura umana esistente in Pietro, Paolo, Bartolomeo e in altri uomini singolari; *l'universale metafisico* è la stessa natura considerata secondo i suoi predicati essenziali a cui non ripugna comunicarsi a più (p. 116).

Premessa questa indispensabile distinzione, viene alla conclusione che amiamo trascrivere in nota (1).

---

(1) « Prima conclusio: Universale logicum, seu intentionale nullum habet esse ante operationem intellectus. Est communis ». Secunda conclusio: Universale physicum habet suum esse a parte rei, quo sic universale dicatur, nulla praesupposita operatione intellectus. Est Scoti 2. d. 3., q. 1 et 7. Meth. q. 18. Conclusio intelligitur de universali largo modo, scilicet pro omni eo quod non est de se hoc et singulare; et sic natura dicitur universalis, seu communis hoc modo, contra Thomistas omnes et quamplures recentiores oppositum substinentes... » « Probatur principaliter: Logicus est de secundis intentionibus applicatis rebus, tunc sic: Istae res quibus applicantur istae secundae intentiones aut omnes sunt singulares, aut universales; si secundum, ergo habetur intentum; si primum, ergo intellectus supra singulare fundaret intentionem generis, speciei etc., quod est falsum.

Respondent: Intentiones fundari in rebus abstractis per intellectum, quae res sic abstractae possunt dici universales, sed

Contra; illud quod abstrahitur a singularibus, in se est eo modo, quo abstrahitur, quia ideo dicitur abstrahi; ergo quando a pluribus abstrahitur unum commune, illud erat in suo modo commune, licet inde alio modo per intellectum reddatur commune. Antecedens patet exemplo: nam a Sorte quare non abstrahitur Sorteitas et illa dicatur communis? quia in se non est communis, ideo dicit Aristoteles: *abstrahentium non est mendacium*, et Scotus q. 9 *universalium* ait *virtutem abstractivam non esse trasmutativam.*

Com' è chiaro, stringente nella prova della sua tesi, così è chiaro, stringente, e quindi trionfatore nella soluzione delle obbiezioni, che siamo costretti a tralasciare per la ragione addotta di sopra.

La stessa chiarezza, la stessa facilità e forza dimostrativa si osserva nelle altre due opere messe a stampa: *a) Disputationes physicales in libr. physicorum, de Coelo, mundo, Metheoris ex doctrina Scoti dicatae Patri Generali Catalano, Romae,* Typis iisdem, 1649 in 4°; *b) Disputationes in libros de Generatione et Corruptione, de Anima et de metaphysica, ex doctrina Scoti, dicat. S. Antonio Patavino*, Impres: Neapoli, apud Franciscum Savium, 1651 in-4°. Aveva pronto anche la teologia, ma la morte lo sorprese a 56 anni (1655). Lasciò manoscritti questi tomi secondo il Franchini (1): 1° *De Visione* et *praedestinatione;* 2° *De Angelis* et *Incarnatione;* 3° *De fide, spe et charitate.* 4° *Summa theologiae moralis.*

La Calabria ha dato, in questo periodo, il forte ingegno di Felice Rotondi di Monteleone. Egli illustrò la cattedra dell'Università di Padova, dove insegnò per più anni teologia secondo la dottrina di Scoto (2), e dove morì nel 1702. Insegnò pure nello studio di S. Bonaventura in Roma, nello Studio di Perugia; fu Reggente nella scuola conventuale di Bergamo e poi lettore pubblico nella stessa città.

Item intellectus quare tribuit homini intentionem speciei et non generis vel individui? Non aliter respondetur, nisi quia a parte rei adest in homine quaedam proprietas, quae exigit hanc intentionem et non illam, et talis proprietas non est singularis, quia singulare non potest denominari species vel praedicabile de pluribus.

Tertia conclusio. Universale metaphysicum, seu *ante* multa habet suum esse a parte rei quo sic universale dicatur, nulla praesupposita operatione intellectus. Est Scoti ut supra contra praedictos auctores.

Probatur. Universale metaphysicum est natura considerata secundum praedicta essentialia; sed talis natura habet suum esse, nullo praesupposito intellectu; nam, nullo interveniente intellectu, homo est animal rationale. Maior probatur, nam ad rationem universalis requiruntur tantum duo: scilicet aptitudo ad existendum in multis et unitas; sed talis natura est huiusmodi, ut patet, nam habet aptitudinem; quia si actu est in multis, prius habuit potentiam ad essendum in multis, nam potentia praecedit actum; habet unitatem, scilicet unitatem minorem unitate numerali, ut infra videbitur. Ergo natura habet omnia requisita ad rationem universalis. Item, si talia praedicata non essent realia, tunc Metaphysicus, considerans ipsa praedicata, esset artifex intentionalis et non realis etc » (pag. 117-118).

(1) *Op. c.*, 562; Cf. pure Toppi, *op. c.*, 305.

(2) Cf. Nicolai Comneni Papadopoli, *Historia Gymnasii Patavini* et., Venetiis, 1727, apud Sebastianum Coleti, I, c. XXII, 165 Successe al Dottor Ferchio da Veglia nel 1665.

Nel 1663 passò allo Studio di Venezia. Scrive di lui il Franchini : « Fu eletto Teologo publico dell Università famosa di Padova, e fra tanti virtuosi, per cui risplendono quelle Cattedre sempre insignite da Soggetti eccelsi, egli Campione Teologo di Scoto, sostiene la dottrina del Maestro Sottile, con valore proporzionato all'applauso, che sempre riportò dalle cariche inferiori, appoggiando le scolastiche acutezze a fondamenti di Positiva, Dogmatica e Canonistica, nelle quali fa conoscere quanto fosse versato il Maestro » (1).

Scrisse e pubblicò : 1. *Enchiridion dialecticum, dicat. Io-Cornelio Patritio Veneto,* impress. Patavii per Cadorinum, 1672, in-8 ; 2. *Enchiridion Rethoricum, sacrum et humanum dic. Io. Cornelio Patritio Veneto, impress. Patavii per Cadorinum, 1673, in-8. ;* 3. *Tractatus theologici in 4 libros sententiarum ;* 4. *Prologus et divisiones theologiae ;* 5. *Philosophiae contemplatricis et moralis cursus* (quo *thomistas repellit et peripateticos tuetur auctor*). in 4, vol., 1674 ; 6. *Synopsis professorum Conventualium, qui in Patavino Gymnasio ab anno 1396 docuere ;* 7. *Commento alle poesie del P. Catalano ex Generale dei Conventuali* (2), Roma, tip. Ignazio Lazzeri, 1655 (3). Secondo il Franchini (4), incominciò a scrivere anche un corso completo sui quattro libri delle Sentenze, e aveva pronto il primo volume intitolato : *Scotus dogmaticus* et *scholasticus,* ma non arrivò a pubblicarlo perchè sorpreso dalla morte.

---

(1) *Op. c.*, 202.

(2) P. Catalano (Stefano) è nativo di Gallipoli. Cf. Minieri-Riccio, *Memorie storiche* ecc., 91.

(3) Il Rotondi è ricordato anche da Minieri-Riccio nulle sue *Memorie storiche* ecc., 308.

(4) *Op. c.*

CAPITOLO IX.

Lo « Scotismo meridionale » nel 700

1. *Decadenza della cultura italiana in genere, della Scolastica e dello Scotismo in specie nel settecento.* — 2. *Cause di questa decadenza.* — 3. *Primato del mezzogiorno d'Italia nello Scotismo del settecento e* P. Clemente da Palermo, Ministro Generale dei Frati Minori — 4. *Scrittori scotisti meridionali o vissuti nel meridionale.*

1. Il settecento segna un periodo di decadenza per lo Scotismo nel mezzogiorno d'Italia, come nell'Italia tutta quanta. Questa decadenza, a dire il vero, si verifica per la Scolastica in genere, come per tutta la coltura italiana, specie nella prima metà del settecento. « La prima metà del settecento -- scrive a ragione un recente storico della filosofia -- è forse il periodo della nostra storia a cui sembra più appropriato il titolo di decadente: non v'ha paragone con quell'intenso secolo XVII, che, per tanti anni, si è continuato a chiamare impropriamente il secolo della decadenza, sebbene sia il secolo di Galileo, del Bernini, del Tassoni e di Guido Reni. Nel tempo delle guerre di successione (1700-1748) sembrava proprio che il paese di Pitagora e di Cicerone — il paese che aveva dato le prime metafisiche e il primo dritto delle genti — fosse rimasto al disotto di ogni altro... Gli speculatori italiani preferirono la voce meno aspra di Cartesio

e parevano dimentichi dell'antica tradizione » (1). Il nostro paese si sentiva ormai infiacchito dal lungo predominio spagnuolo. « Invano il pugnace genio latino — osserva il sullodato autore — aveva tentato rinnovarsi entro la reazione cattolica. A poco a poco l'Arcadia sembrava aver addormentato il popolo d'Italia, impassibile o poco spettatore delle guerre di successione, che a volta a volta andavano mutando l'aspetto delle nostre terre. Eppure, fuori d'Italia, nelle altre regioni di Europa, si diffondeva nuova onda di pensiero, anche tra la molle eco delle letterature decadenti » (2).

Questa decadenza culturale si verificò, in modo speciale, nel mezzogiorno d'Italia, a Napoli. Il genio di Giambattista Vico, con poche ma vive pennellate degne di lui, riferiva di questa decadenza in una lettera indirizzata al M. R. P. De Vitri della Compagnia di Gesù. « Quantunque qui si abbondi — egli scrive — di acuti ingegni e di severo giudizio, che potrebbero lavorare opere tutte nuove e tutte proprie: sono però i nobili addormentati dai piaceri della vita allegra, quei d'inferior fortuna sono tratti dalla necessità o di disperdersi nella folla del nostro Foro, o per menar più tranquillamente la vita, esercitarsi in occupazioni, che se non gli dissipano, certamente purtroppo infievoliscono la natura » (3). Continua: « Delle Teologie la polemica riposa: la Dommatica è stabilita. I filosofi hanno intorpidito l'ingegno col metodo di Cartesio » (4).

Il grande filosofo napoletano — testimone oculare di questa decadenza -- vedeva già il tramonto della cultura, se la divina Provvidenza non fosse intervenuta a rinvigorirla e rinfrancarla. « Di questa città posso darle questa novella che da savi uomini qui si vive persuaso, che se la provvidenza divina per una delle infinite sue occulte e ad ogni umano scorgimento nascoste vie non l'invigorisce e rinfranca, sia già verso il suo fine la Repubblica delle lettere (5). E rimpiange sopratutto che la gloria delle lingue orientali fosse dei Protestanti (6).

---

(1) Valentino Piccoli, *Vico;* Edizioni Athena, Milano, 1925, 4. - Fa parte della Collezione: *I Maestri del Pensiero*, diretta dallo stesso Piccoli.

(2) *Piccoli, op.. c.*, p. 3.

(3) Cf. *Opuscoli di Giovanni Battista Vico raccolti e pubblicati* da Carlantonio De Rosa, Marchese di Villarosa, Napoli, Porcelli, 1818, vol. II, p. 217.

(4) *Ivi*, 215.

(5) *Ivi*, 214. (6) *Ivi*, 215.

2. Nessuna meraviglia, dunque, se in questo periodo si sia verificata la decadenza della Scolastica, e quindi dello Scotismo. La decadenza della Scolastica poi fu motivata non solo dal fatto che le menti erano troppo distratte per potersi occupare de' grandi problemi metafisici, ma anche perchè gli Scolastici ebbero il gran torto, sin dal periodo antecedente, di non tener conto delle grandi scoperte scientifiche così nell'astronomia, come nella chimica e nella fisica che rivoluzionavano l'antica cosmologia e attiravano l'attenzione generale, trincerandosi nella pura scolastica del medio-evo. Essi non distinguevano più il principale dal secondario, e non comprendevano come sia possibile rinunziare a delle applicazioni arbitrarie della metafisica sul terreno delle scienze, senza rinunziare alla metafisica stessa. Che meraviglia che gli scienziati si siano scagliati contro di loro ed abbiano condannato, in blocco, ogni filosofia? (1).

Lo *Scotismo* seguì la sorte della Scolastica in genere, e decadde pure con la decadenza degli studi che si verificò, dove più dove meno, in quasi tutto l'Ordine francescano, sia perchè gli *Studi* mancavano di commercio con i centri delle scienze, sia perchè si moltiplicarono gli *Studi particolari,* nonostante i decreti in contrario dalla parte de' Ministri Generali (2), sia perchè i nostri Chierici, in molti luoghi, come in Germania, frequentavano le scuole esterne, specie de' Gesuiti (3); sia per difetto di istituzioni scientifica (4). E contribuì alla decadenza degli studi la lotta fra le diverse famiglie francescane, per cui l'Holzapfel chiama giustamente questa decadenza il frutto delle fazioni: *fructus factionum* (5). Presso i Conventuali fu smorzato alquanto il

(1) De Wulf., *op. c.*, II, 292 e sg. - Cf. pure Gemelli: *Leggende e pregiudizi in tema di Scolastica*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,* An. VII, fasc. I, 20.

(2) Holzapfel, *op. c.*, 505-7. Fin dal 1633 fu ordinato che la filosofia e la teologia s'insegnassero, possibilmente, nello stesso Convento (*Gubern.*, IV, 31), ma, per difficoltà pratiche, questo Decreto, in molte regioni, non veniva messo in esecuzione. Per gli *Studi generali* sapientemente fu stabilito nel 1526 che in tutto l'Ordine non ve ne fossero che 6. Nel 1645 fu ordinato un solo studio generale di filosofia per l'Italia (*Gubern.*, IV, 198, 244); in molte provincie invece ne furono eretti fino a 2 e 3, i cui lettori solamente potevano ottenere la giubilazione. Nella famiglia ultramontana invece il numero degli *Studi generali* fu sempre più ristretto, e questi Studi furono quasi sempre uniti alle Università. Tipico lo *Studium Parisiense*, che era quasi internazionale. Cf. pure De Martignè, *op. c.*, 458.

(3) Holzapfel, *op. c.*, 505.

(4) Idem, *op. c.*, 270.

(5) *Op. c.*, 270. Cf. pure *Gubern.* III, 372, 452. 581. 643.

fervore degli studi dal decreto pubblicato nel 1713, con cui -- volendo mettere riparo al serio inconveniente che molti coltivano troppo gli studi e poco lo zelo delle anime -- si stabiliva che quelli conseguivano la paternità del Convento che frequentavano il Confessionale (1). Il razionalismo, che culminava nella rivoluzione francese, dava il colpo di grazia.

Però, sino al termine del secolo XVIII, Scoto continuava ad esser l'oracolo della scuola francescana presso gli Osservanti e presso i Conventuali, benchè non manchino di quelli che seguono S. Bonaventura. Ai principii del secolo XVIII si ordina pure ai Cappuccini di tenere a guida delle controversie S. Bonaventura e, in mancanza di questo, servirsi del Dottor Sottile. Lo stesso veniva loro imposto dalle Costituzioni nel 1758 (2). Infatti, in mezzo ai Cappuccini vi furono molti seguaci di Scoto, e S. Bonaventura divenne un grande dimenticato, perchè non compreso (3).

Parecchi francescani sono eccletici, e parecchi seguono la *theologia conciliationis* che fu raccomandata sin dal 1642 (4). Molti Osservanti preferiscono S. Bonaventura e S. Tomaso (5). Il pensatore francescano trova però seguaci anche fra scrittori non francescani.

3. La Spagna ha dato, in questo periodo, il maggiore contingente di scrittori scotisti, i quali incominciarono a salutare Scoto col nome di *Dottor Mariano*. La Germania e l'Austria coltivarono anch'esse lo scotismo, e con la dottrina di Scoto fronteggiarono l'onda travolgente dei cosiddetti Novatori, del Protestantesimo cioè, del Baianismo e del Giansenismo. Nel-

---

(1) Cf, *Constitutiones Urbanae*, ed. 1757, 355.

(2) De Martigné, *op. c.*, 30.

(3) *Op. c.*, 31, 458. I Cappuccini — a dire il vero — non hanno mai avuto *una* scuola teologica, benchè la maggior parte abbia seguito S. Bonaventura e alcuni S. Tomaso. — Cf. v. Holzapel, *l. c.* 573. I Cappuccini, in genere, sono stati poco amanti dello scotismo vinti dal pregiudizio che lo Scotismo ha esagerato le sue posizioni teologiche e filosofiche in troppo nette divergenze con le posizioni tomiste, e si sono accostati a S. Bonaventura come quello che ha posizioni identiche a quelle di S. Tommaso. « *Préjuge lamentable* — scrive il sullodato Cappuccino, Iules d'Abbi — issu de controverses familiales absurdes et qui n'a eu qui un seul résultat, l'abandon de S. Bonaventure lui-même, dont le texte étudié en fonction du thomisme ou du scotisme a vu son esprit et jusqu'à sa lettre parfaitment deformé. S. Bonaventure est un illustre méconnu, dont, même chez le Capucins bien des lévres prononcent le nom, mais que fort peu d'esprits frequentent ». *Op. c.*, 19, in nota.

(4) Gubern., IV, 110; Holzapfel, *op. c.*, 501; De Martigné, *op. c.*, 458.

(5) Holzapfel, *op. c.*, 500-1.

l'Italia, nel settecento, non si conoscono che 13 scrittori scotisti, tanti cioè ne registrano i bibliografi e biografi, e di questi 13 scotisti — dobbiamo notarlo con orgoglio — 5 sono meridionali! Segno evidente che il meridionale, anche in quest'epoca, continua ad esser un centro importante e principale di scotismo.

Lo scotismo continua ad avere la sua cattedra all'Università di Napoli, e trova seguaci fra professori non appartenenti all'Ordine, come il P. Giuseppe Ricci, gesuita, il secondo maestro di filosofia dell'immortale Giambattista Vico, secondo la testimonianza dello stesso Vico (1), al cui influsso non potè sottrarsi il grande genio napoletano, come vedremo in appresso.

Prima di passare a far conoscere gli scrittori scotisti meridionali del settecento, vogliamo far notare che un Ministro Generale del Mezzogiorno, il *P. Clemente di Palermo*, cercò ravvivare lo scotismo nell'Ordine francescano, all'alba della seconda metà di questo periodo. Nel 1757 pubblicava, infatti, con l'approvazione di Benedetto XIV, un elenco di 425 quistioni, secondo la dottrina di Scoto, che i lettori erano obbligati ad esporre nella scuola (2). Con questo elenco, fatto con criteri positivi e seri, si metteva un freno e un limite alla esuberanza delle quistioni scotiste, preferendo le quistioni di capitale importanza e che potevano dare un contributo veramente prezioso al pensiero teologico e in cui veramente si rivelava il genio di Scoto. I lettori così avevano una guida sicura nella scelta delle quistioni, fermando su di esse tutta la loro attenzione e quella dei loro Studenti; quistioni che venivano trattate anche pubblicamente, specialmente dai candidati al lettorato. L'importanza di questo elenco fu tenuta in considerazione dai Ministri Generali posteriori, tanto che nel 1834 se ne fece una ristampa, per cura del Reverendissimo Padre Giuseppe Maria d'Alessandria

---

(1) Cf. *Autobiografia*.

(2) *Elenchus — tractatuum — et quaestionum — quas in nostris Scholis singulis quadriennis — juxta mentem subtilissimi Doctoris — Ioannis Duns Scoti — R.mus Pater — Clemens a Panormo — Minister Generalis — omnibus sacrae Theologiae Lectoribus — Generalibus mandat peragendas — pro recta, atque ordinata in Universo Ordine — nostrorum studentium institutione.* —

Questo elenco fa ricordare quello più strettamente scotista che veniva adottato nelle scuole francescane di Sicilia: *Propositiones critico — mechanico — philosophicae, juxta mentem inconcussam Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti etc.*, pubblicato a *Panormi in regio Conventu S. Antonii Patavini, an. 1754.* Cf. Di Giovanni, *op. c.*, I, 215.

Vicario Generale di tutta la Cismontana famiglia dei Minori. Le quistioni abbracciavano tutta la teologia così dommatica come morale. Però, saggiamente è ordinato di completare l'opera del Dottor Sottile con Alessandro d'Ales, S. Bonaventura, Riccardo di Mediavilla. « Quae in Libris nostri Doctoris desiderantur, ex Alessandro Alensi suppleri poterunt, ex D. Bonaventura, ex Riccardo de Mediavilla, *in iis praesertim quae ad praedestinationem pertinent et Gratiam Christi* » (1). Il suddetto Padre Giuseppe d'Alessandria accompagnava l'elenco in parola con una lettera indirizzata: *Ai dilettissimi in Cristo Padri e fratelli delle Minoritiche Osservanti e Riformate Provincie delle Nostre Cismontane Famiglie ecc.* In questa lettera si lamenta che sia stato posto in oblio « *il metodo prescritto dal glorioso ed immortale nostro Antecessore P. R.mo Clemente da Palermo di felice ricordanza* (p. 2), *e ordina* « *Che dai PP. Lettori scrupolosamente si osservi nelle scuole quanto si prescrive nell'elenco del sullodato Padre* » (Ivi). Facciamo notare che il P. Giuseppe d'Alessandria apparteneva alla Provincia Osservante di Val Mazzara in Sicilia, di cui fu pure Ministro Provinciale. Uomo eminente, egli fu Teologo nel Regio Tribunale di Monarchia in Sicilia, Consultore della Sacra Congregazione di Propaganda Fide e Definitore Generale, titoli che sono tutti compresi nella intestazione della lettera in parola.

4. I pochi scrittori scotisti di questo periodo che fiorirono nel meridionale sono: P. Angelo Tittoni di Palermo, P. Luigi di Morano in Calabria, P. Bonaventura da Cancellaria, P. Bonaventura Trotti di Vietri, P. Michele da Fontanarosa, P. Isidoro di S. Michele.

Benchè più vicini a noi degli scotisti precedenti pur di costoro non abbiamo potuto conoscere sinora che pochissime notizie bibliografiche, senza poterne rintracciare le opere, eccetto quella del P. Isidoro da S. Michele, nelle Biblioteche da noi consultate.

Del P. Angelo Tittoni, del Terz'Ordine Regolare, sappiamo

(1) Pag. 35. Citiamo dalla ristampa del P. Giuseppe M. d'Alessandria, fatta in Roma dalla tipografia Angelo Aiano, col titolo originario riportato nella nota 4, con questa semplice aggiunta: Cura — Reverendissimi Patris — Iosephi M.ae ab Alexandria — Totius Cismontana e Minorum Familiae — Vicarii Generali — Noviter impressus. — E in fine: Romae, MDCCCXXXIV — Ex typografia Angeli Ajani — Cum adprobatione.

dal Mongitore (1) che lasciò parecchi manoscritti secondo la dottrina di Scoto, e che suo fratello Ferdinando, dopo la sua morte avvenuta il 27 aprile 1710, pubblicò l'opera: *Clypeus distinctionis scoticae sive formalis,* Palermo, 1712.

Il P. Luigi di Morano in Calabria pubblicò: *Gladius utraque parte acutus, seu Scotus dogmaticus in quo agitantur omnes quaestiones contra hacreticorum super 4 libros Sententiarum,* Padova, 1700. La morte non gli permise di pubblicare che un solo volume della sua opera, che si annunziava di vaste proporzioni (2).

Il P. Bonaventura di Cancellaria pubblicò l'opera seguente: *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis secundum intentionem Scoti, conclusiones, explicationes, textus et quaestiones utilissimae probantur,* Napoli, 1713, 1 vol. in-8°.

Il P. Bonaventura Trotti di Vietri pubblicò sette dissertazioni morali sulla giustizia e il dritto *ad mentem Scoti*, che intitolò: *Theologiae moralis primus egressus,* Napoli, 1701, in folio (3).

Il Michele da Fontanarosa pubblicò: *Maria trionfatrice nella sua Immacolata Concezione difesa ed onorata* — 2 parti, Napoli, 1785 (4).

Del P. Isidoro di S. Michele sappiamo che fu figlio della Provincia Alcantarina di Granata, di cui fu Definitore. Per molti anni fu a Napoli, e occupò la carica di Guardiano nel Convento di S. Lucia al Monte e di Commissario Provinciale dell'ex Provincia alcantarina napoletana. A Napoli pubblicò un grande volume in folio dal titolo: *De temporali, humana* et *mystica D. N. Iesu Christi Generatione. Observatio geneologica, panegyrica, mystica, dogmatica et moralis super Primum Caput S. Matthaei,* Neapoli, 1784, Ex typog. Dominici Antonii Parrino, di pag. 676, oltre l'indice e la prefazione. L'opera è divisa in quattro libri: nel primo parla della mistica e spirituale concezione di Cristo, confermato con l'esempio della SS.ma Vergine (e qui parla dell'Immacolato Concepimento di Maria servendosi dell'autorità di Scoto, di Landolfo Caracciolo e Antonio Cucaro), adombrata nella serie geneologica dei Patriarchi; nel secondo

---

(1) Cf. Biblioteca Sicula, Appendice I, 2; De Giovanni, *op. c.*, I, 3; Hurter, *op. c.*, IV, 667, nota 1. — (2) Hurter, *op. c.*, 660, n. 411.

(3) Hurter, *op. c.*, 660, n. 411. — (4) Cit. dal P. Pauwels-Molini, *op. c.*, 266.

libro parla de' diversi articoli della fede; nel terzo si occupa dei precetti del Decalogo e delle virtù cardinali; nel quarto delle opere di misericordia. E' un' opera pregevolissima e geniale in cui domina la dottrina di Scoto, che difende valorosamente contro i suoi falsi interpreti.

Lo stile è facile, tenendo presente l'illustre A. il detto di S. Ambrogio: « Melius est ut intelligant nos populi faciliter loquendo, quam si commendent Gramatici obscure loquendo ».

Di questo insigne scotista cantava un tal Fr. N. Ioannes Mora in un acrostico bellissimo riportato a principio del volume:

Fausta Neapolis Italica Urbs, Parthenope ovatrix
Resplendet ceu Sol Authore voluminis huius
Aurifero cursu Author hic Indus balneat Urbem
Tanta Vireta rigans, quanta ambit mens studiosa:
Ex Monte Augusto Luciae tale fluentum
Rivatum fluit, irrigal, ut caput arva Minorum
. . . . . .

E dopo di aver notato i tanti Padri e Dottori preferiti dallo scrittore, canta di Scoto:

Alcides majora afflavit robora Scotus
vivaci ingenio scribentis flamine Scoti:
Totus Scotista emicat Author lingua Magistri.
Heroos inviti, subtilis, Numine pleni,
O mel in ore canente eius laudabile nomen.

Scrisse inoltre e pubblicò a Napoli, per i tipi di Felice Morea, nel 1701, un volume in 4° intitolato: *Certamen historiale panegyricum ad honorem Beatissimae Virginis Mariae, eiusque fidelissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti Minorum Magistri.*

Scrisse e pubblicò ancora, in lingua spagnuola, una monografia del Ven. Fr. Sebastiano dell' Apparizione (Napoli 1695), la quale ebbe una seconda edizione fatta a Roma, tradotta in latino, nel 1699; una storia di S. Michele (1703), *la storia dell' anima*, Granata 1723 in sei tomi; *Riflessioni della verità e del fuoco del Divino amore.*, Napoli, 1698 in-16. Quest' ultima opera comprende pure una breve vita di S. Pietro d' Alcantara (1).

A questi scotisti francescani del 700 s'intreccia la luminosa figura di G. B. Vico, al quale dedicheremo il capitolo seguente.

(1) Cf. Fr. Ioannes a Divo Antonio, *l. c.*, 160 e sg.

CAPITOLO X.

"Lo Scotismo" e Giambattista Vico

1. *Il più illustre rappresentante dello scotismo nel 700 nel mezzogiorno d'Italia.* — 2. *Lo scotismo del Vico secondo il Croce e Gentile.* — 3. *La teoria degli universali e quella della conoscenza.* — 4. *Il primato della votontà.* — 5. *La materia, la sostanza, l'essenza del corpo e il principio d'individuazione.* — 6. *Scienza umana e scienza divina.* — 7. *L'eterna predestinazione di Cristo.*

1. Il più illustre rappresentante dello scotismo nel mezzogiorno d' Italia, durante il 700, è GiambattistaVico, che Bertrando Spaventa giustamente considerava come l'intelletto veramente filosofico e nuovo che, dopo Bruno e Campanella, l'Italia produsse per un intero secolo (1). La sua biografia è troppo conosciuta per aver bisogno di essere da noi illustrata. E poi il Vico ci lasciò nella sua *Autobiografia* (2) una storia limpida e serena

(1) Bertrando Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo. Prolusione alle lezioni di Storia della filosofia nella Università di Bologna*, Modena, 1860, pag. 5. Questa Prolusione è stata ristampata dal prof. Giovanni Gentile col titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1908.

(2) Fu pubblicata la prima volta nella *Raccolta degli eruditi* dal Calogerà (Venezia, Zani, 1728), ripubblicata da Carlantonio De Rosa, Marchese di Villarosa in *Opuscoli di Giovanni Battista Vico* (Napoli, Porcelli, 1818), vol. 2, con notevoli aggiunzioni. Benedetto Croce ne curava un'altra edizione con questo titolo: *Autobiografia carteggio e poesie di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911.

della sua vita. Vien chiamato per antonomasia « il filosofo napoletano », perchè nacque a Napoli nel 1668, da Napoli irradiò il mondo con la luce del suo insegnamento e con le opere grandiose del suo genio, specie con la *Scienza Nuova*, e a Napoli moriva nel 1744 (1). Chiamiamo il Vico *il più illustre rappresentante dello Scotismo* nel mezzogiorno d'Italia, durante il settecento, non nel senso che egli abbia seguito in tutto e per tutto la dottrina del grande pensatore francescano, ma nel senso ch'egli non ha disdegnato di far sue le più belle teorie di Scoto, pur non facendo giammai il nome di costui nelle sue opere, come del resto non cita nessuno degli scolastici, mentre cita sovente Platone, Aristotile, Bacone (Francesco) e qualche padre della Chiesa, per es. S. Agostino. Spirito indipendente, egli non asservì il suo genio a nessun sistema scolastico. Il suo criterio per ciò che riguarda l'autorità in filosofia è tutto in queste sue parole: « Perchè ho sempre stimato che, siccome l'appoggiarsi tutto all'autorità è camminar da cieco in filosofia, e fidarsi tutto al proprio giudizio è un andarsi senza nessuna scorta: così l'autorità debba farci considerati a investigare le cagioni che mai potessero gli Autori, e massimamente gravissimi. indurre a questo o a quello opinare » (2). È questo uno dei criteri inculcati con tanta serietà e fervore dal genio di Scoto. Anche in questo si sente l'influsso di Scoto: ambedue spiriti indipendenti e liberi, pur rispettosi dell'autorità, specie dell'autorità suprema: la Chiesa; e con questo spirito d'indipendenza e di libertà giudicano tutto e tutti, manifestando con sincerità (3), ma anche con umiltà, il loro pensiero. L'influsso dello scotismo in Giambattista Vico non può esser messo in dubbio da nessuno che conosca ed abbia letto, con una certa attenzione, le sue Opere.

---

(1) Per le inesattezze biografiche del Vico cfr. Croce, *Autob.*, 101-123; *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1911, 255, in nota.

(2) *Risposta all'articolo X del Tomo VIII del « Giornale dei Letterati d'Italia »*. Cf. *Opuscoli*, ed. De Rosa, II, pag. 109.

(3) Non possiamo approvare quanto scrive al proposito il Croce, il quale, mentre sembra difendere il Vico dall'accusa d'insincerità, ne fa poi quasi un incosciente, un esaltato: « Solo si può concedere — egli dice — che, poco chiaro com'era sempre nelle sue idee, questa volta egli si compiacesse alquanto della sua poca chiarezza e alimentasse le sue illusioni, fino ad idoleggiare, dentro se stesso, con la veste di *defensor Ecclesiae* nell'atto stesso che distruggeva la religione della Chiesa per quella dell'umanità ». Cf. *La Filosofia di G. B. Vico* ecc., 94. — Sulla sincerità del Vico cf. Alberto Scrocca, *Giambattista Vico nella critica di Benedetto Croce*, Napoli (senza data).

2. In generale o in massima questo influsso vien riconosciuto apertamente dai due più illustri rappresentanti della filosofia contemporanea: Croce e Gentile, i quali a Vico hanno consacrato il meglio della loro mirabile attività scientifica, benchè — bisogna confessarlo candidamente — abbiano trasfigurata la grandiosa figura dell'immortale filosofo napoletano, presentandola avvivata della loro anima neo-hegeliana (1). Croce scrive: « Col tomismo non sembra che il Vico avesse familiarità o simpatia; ma dalla sua *Autobiografia* risulta ch'egli ebbe a studiare il nominalismo o le sommole di Pietro Ispano e di Paolo Veneto, quantunque con poco frutto (2), e più tardi *e con assai maggior frutto la filosofia scotistica*, che gli parve tra le scolastiche la più vicina alla platonica (3), e della quale si scorgono infatti le tracce in parecchie dottrine del *De Antiquissima* (4), particolarmente intorno agli universali e alle idee. In quest'indirizzo, ossia nella scolastica scotistica e in quella che strettamente si congiunge all'occamismo (5) tentai qualche ricerca, ma senza ottenere risultati notevoli (6); e anzi per essa appunto aspettavo qualche aiuto, che mi è mancato, da parte dei conoscitori specialisti della scolastica, i quali hanno preferito esporre qualche loro ricordo superficiale e perdersi in vane chiacchiere. In generale sembra possa dirsi che *nella gnoseologia di Duns Scoto appaia qualche tratto affine a quello del Vico*, p. e. nella polemica contro la dottrina dell'*adaequatio intellectus et rei*, confutata con l'applicazione al conoscere di Dio le cose come da lui volute,

---

(1) Ci permettiamo indicare o far noto ai nostri lettori un nostro modesto lavoro al riguardo: *Interpretazione hegeliana o cattolica della « Scienza Nuova ? »* Pubblicato in « Vita e Pensiero » (marzo 1926). L'*Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano*, nel suo volume cemmemorativo del secondo Centenario della pubblicazione della *Scienza Nuova*, è tutta intenta a difendere l'ortodossia del Vico e la concezione cristiano-cattolica del suo pensiero filosofico. Il titolo dell'opera è questo: *G. B. Vico*, Volume commemorativo ecc., Milano, *Vita e Pensiero*, 1926.

(2) *Autob.*, ed. Croce, 4-5,

(3) *Autob.*, ed. Croce, 5-6.

(4) Allude alla famosa opera vichiana *De Antiquissima Italorum Sapientia*, che può considerarsi — come la considerò lui stesso — la Metafisica del Vico.

(5) Nel senso che Guglielmo d'Occam fu un discepolo, ma non seguace di Scoto, anzi molto probabilmente non fu neppure discepolo.

(6) Perchè, come confessa lui stesso, non è molto addentro nella conoscenza della scolastica.

ed esse sono perchè egli vuole che siano, senza essere necessitato dalle cose » (1).

Il Gentile riconosce nell' indirizzo scotistico « la prima fase della filosofia del Vico, sì che, quando il padre l'obbligò allo studio delle leggi e da se stesso si mise a studiare le istituzioni civili del Vulteio e le Canoniche del Canisio, la nozione giuridica del diritto non era materia del suo sommo piacere, ma quello ch' egli vedeva o poneva in questo diritto con la tendenza astrattiva di uno scotista, con la sottigliezza filologica di un terminista e di un secentista..... La giurisprudenza dava occasione o materia indifferente a trovare nelle determinazioni dello spirito umano i principii, i concetti fondamentali, le sostanze reali in cui per lo scotismo si risolve tutto il reale, e a tormentare le parole, in cui tutte le determinazioni dello spirito pigliano corpo, per farne sprizzare fuori l' anima, il senso riposto (2). Intanto — continua il Gentile — con questo mondo filosofico, in cui il giovanetto si chiudeva, attraverso lo studio del diritto, si poneva la realtà oggetto della sua filosofia. *Il mondo del diritto è un mondo umano, creato dalla volontà* » (3).

L' ultimo periodo è sottolineato da noi come rivelatore di uno de' capisaldi della filosofia di Scoto, che è quello del predominio della volontà, ed è ancora, diremmo così, la base su cui è imperniata la metafisica del Vico e specialmente la *Scienza Nuova,* come vedremo in appresso; però noi prendiamo le parole del Gentile non in senso idealistico — perchè il Vico non fu un idealista — ma nel loro senso oggettivo reale, come quello che corrisponde alla vera concezione vichiana.

Del resto, lui stesso, il Vico, confessa chiaramente nell'*Autobiografia* che la filosofia di Scoto insegnatagli dal P. Giuseppe Ricci, gesuita, ebbe un grande influsso nella sua anima e determinò per sempre l'orientamento del suo pensiero; mentre non si sentì attrarre, in nessun modo, dal nominalismo, che gli veniva insegnato dal suo primo maestro di filosofia, P. Antonio

---

(1) *Le fonti della gnoseologia vichiana.* Memoria letta all' Accademia Pontaniana nella tornata del 19 marzo 1912, in *Atti dell' Accademia Pontaniana*, Napoli, 1912, vol. XLII, serie II, memoria III, 6. — Cf. pure *La filosofia di G. B. Vico,* 15-16.

(2) Giovanni Gentile, *La prima fase della filosofia di G. B. Vico,* in *Studi dedicati a Francesco Torraca nel XXXVI Anniversario della sua Laurea*, Napoli, Perella, 1912, 317.

(3) *Ivi*, 317.

Del Balzo, gesuita anche lui, e che avidamente cercò studiare pure da se stesso nelle opere di Pietro Ispano e Paolo Veneto; anzi il nominalismo lo disgustò talmente che si decise di abbandonare la filosofia, e stette infatti per un anno e mezzo senza studiarla. Ascoltiamo la sua confessione con le sue parole: « Ebbe egli (parla di se stesso in terza persona, come se parlasse di un altro) per Maestro il Padre Antonio Del Balzo Gesuita, filosofo nominale; ed avendo nella scuola udito, che un buon sommolista fosse valente filosofo e che il migliore, che di sommole avesse scritto, fosse Pietro Ispano, egli si diede fortemente a studiarlo; indi, fatto accorto dal suo Maestro, che Paolo Veneto era il più acuto di tutti i sommolisti, prese anche quello per profittarvi; ma l'ingegno ancor debole da reggere a quella specie di Logica Crisippea, poco mancò, che non si perdesse; onde con suo gran cordoglio li dovette abbandonare. Da sì fatta disperazione (tanto egli è pericoloso dare ai giovani a studiar scienze, che sono sopra la loro età!) fatto disertore degli studi ne divagò un anno e mezzo » (1). Notato come fosse scosso dal suo abbattimento da un'adunanza Accademica tenuta nel Convento francescano di S. Lorenzo Maggiore, « *dove valenti letterati* — egli dice — *erano raccomunati coi principali Avvocati, Senatori e Nobili della città* » (2) continua: « Così il Vico si ricevette di bel nuovo alla filosofia sotto il Padre Giuseppe Ricci pur Gesuita (3), uomo acutissimo d'ingegno, *scotista di setta*, ma zenonista (4) nel fondo, *da cui egli sentiva molto piacere nell'intendere che le sostanze astratte avevano più di realità che i modi del Balzo nominale:* il che era presagio che egli a suo tempo si avesse a dilettare, più di tutte le altre, della Platonica filosofia, *alla quale delle scolastiche niuna più si avvicina, che la scotistica;* e ch'egli poi avesse a ragionare con altri sentimenti, che con gli alterchi di Aristotile, i punti di Zenone, com'egli ha fatto nella sua metafisica » (5).

---

(1) *Autob.*, ed. Croce, 4-5.

(2) *Autob.*, 4-5.

(3) Cf. il nostro lavoro: *Il pensiero di Scoto,* ecc.

(4) Zenonismo, nota il Gentile (*l. c.*), è la filosofia dal Vico attribuito a Zenone Cizico nel *De Antiquissima:* specie di monadismo dinamico, qui attribuito allo scotista, perchè questi doveva spiegare la realtà fisica coi principî metafisici.

(5) *Autob.*, ed. Croce, 5-6.

Questa confessione del Vico è della più alta importanza; essa è la chiave di tutto il suo vasto, geniale e complesso sistema filosofico. Nello scotismo evidentemente il Vico ritrovò se stesso: lo scotismo ha orientato tutto il suo pensiero, ed è uno sforzo vano — secondo il nostro modo di vedere — ricercare altre fonti, all'infuori dello scotismo, per spiegare l'origine e lo svolgimento del pensiero dell'immortale filosofo napoletano, come hanno fatto il Croce ed il Gentile, e prima di loro lo Spaventa, il De Sanctis e loro seguaci, avvicinando il Vico a Plotino, a Bruno, a Campanella, a Telesio e facendo anche del Vico una vittima inconscia di Cartesio, ch'egli strenuamente e sistematicamente ha combattuto. Le parole del Vico sono luminose: « il che (cioè il molto piacere ch'egli sentì nell'intendere dal filosofo scotista che le sostanze astratte avevano più di realtà che i modi Del Balzo) era presagio ch'egli, a suo tempo, si avesse a dilettare, più di tutte le altre, della platonica filosofia, alla quale delle scolastiche niuna più si avvicina della scotistica ». Il Vico, dunque, dallo scotismo apprese ad amare la filosofia Platonica, e amò la filosofia scotistica come quella che delle filosofie scolastiche più si avvicina alla Platonica; e con l'anima piena di platonismo scotistico scrisse la sua Metafisica. Il Vico dunque vedeva una grande affinità fra il platonismo e lo scotismo; non fa, quindi, meraviglia se egli nelle sue opere non parli mai di Scoto, mentre sovente parla di Platone e della filosofia Platonica, che glorifica sino a considerarla quasi come una filosofia ispirata. « La provvidenza — egli scrive in *Scienza Nuova* — regolò siffattamente le nazioni che il Dritto Romano si ritrovasse fondato sui principî della Platonica, la quale, siccome è la regina di tutte le filosofie, così ella è la più discreta serva della filosofia cristiana » (1). Ecco come parla della filosofia platonica. E in un altro luogo della stessa *Scienza Nuova* osserva che « ben resse la teologia cristiana con la platonica filosofia insino al secolo XV, ed in poi con la filosofia di Aristotile in quanto ella conviene con la Platonica » (2).

Le su citate parole parlano ancora della continuità di pensiero nell'opera filosofica del Vico in modo da escludervi la di-

(1) *Scienza Nuova*, ed. Gallotti, 423.
(2) Pag. 205.

versità di fasi, prima e seconda, che hanno voluto riconoscervi il Croce ed il Gentile. Il Vico del *De Antiquissima* e del *De temporis studio* ecc. è lo stesso Vico del *De uno juris principio* e della *Scienza Nuova*. Il Vico, ch'è stato così minuzioso nel narrarci la evoluzione della sua anima e del suo pensiero, non accenna neppure lontanamente, vagamente al passaggio dalla filosofia Platonico-scotisca, ch'è quanto dire cristiana, tradizionale, alla filosofia venuta su dalla rinascenza con tendenza specificamente scettica, immanentistica, panteistica. E si badi che l'*Autobiografia* il Vico la scrisse al termine della sua carriera, quasi al tramonto della sua vita: può, quindi, considerarsi come il suo testamento. E in questo testamento afferma senz'altro ciò che abbiamo notato sopra, e cioè che dalla scuola dello scotista P. Giuseppe Ricci, gesuita, apprese la famosa teoria degli universali, che le sostanze astratte avevano più di realtà che i modi del Balzo, il che era presagio che a suo tempo, cioè quando egli si occupò di problemi metafisici risguardanti l'uomo nella sua vita individuale e sociale, attraverso il tempo e lo spazio ne' suoi rapporti col mondo e con Dio, si avesse a dilettare della filosofia platonico-scotista. Non bisogna poi dimenticare che la *Scienza Nuova* l'ideò nel silenzio della biblioteca del Convento francescano di Vatolla sotto l'influsso delle conversazioni dei Padri ch'ivi dimoravano, probabilmente scotisti, essendo ormai lo scotismo di moda nell'Ordine, e durante l'appassionata lettura delle opere di S. Agostino, specie di quelle risguardanti il problema della grazia, che nessuno trattò con tanta competenza e genialità come il Vescovo d'Ippona nelle sue lotte coi Pelagiani (1). Nacque dunque, la *Scienza Nuova*, dietro una lunga gestazione scotistica, e non poteva, quindi, essere scritta se non dal medesimo spirito con cui fu scritta il *De antiquissima*. Ammettere un distacco nel pensiero del Vico, significa violentarlo, non capirlo più, renderlo davvero più oscuro e misterioso ch'esso non sia. Loro malgrado, dopo tutti i loro energici e mirabili sforzi, Croce e Gentile finiscono quasi col riconoscere questa continuità di pensiero. Il Croce, infatti, scrive: « *La volontà di credere, fortissima nel Vico, e la completa dedizione del suo animo al cattolicismo del suo tempo e del suo*

(1) *Autob.*

paese lo legano saldamente alla sua gnoseologia platonica cristiana » (1). Il Gentile alla sua volta conclude: « Le due vedute, le due opere vichiane s'integrano a vicenda. Il che vuol dire che a fondamento del processo della natura di Dio nella *Scienza Nuova* rimane sempre, pel Vico, un processo da Dio alla natura, un descenso platonico, che spiega così la tendenza vichiana al panteismo (sic!) e all'immanenza e al soggettivismo e alla metafisica della mente, *come la tendenza anch'essa incontestabilmente vichiana* al teismo e alla trascendenza, e però al platonismo e alla metafisica dell'essere. La luce è anche in Vico cinta da un emisfero di tenebre » (2). All'ultimo periodo del Gentile mi permetto osservare che le tenebre sono state proiettate sul pensiero di Vico — come abbiamo notato — dallo sforzo di voler trovare, a qualunque costo, in lui ciò che egli non ha mai pensato e voluto, di farlo pensare con la mente di Bruno e di Hegel.

3. Ed ora veniamo a stabilire o a studiare i punti di contatto fra il pensiero di Vico e quello di Scoto, le infiltrazioni scotistiche nell'opera vichiana. È inutile protestare che il nostro lavoro o studio non vuole essere, per ora, e non può essere che un saggio, riserbandoci a tempi migliori, di ritornarvi su con maggior lena e fare un lavoro più completo, esauriente. La prima infiltrazione scotistica nell'opera vichiana è stata notata, o meglio confessata dallo stesso Vico, che è quella cioè a dire della *teoria degli universali:* « Egli (Vico) *sentiva molto piacere nell'intendere che le sostanze astratte avevano più di realtà che i modi del Balzo* (3) ». Evidentemente il Vico qui allude alla teoria scotistica sul problema degli universali, la quale teoria, a differenza del realismo esagerato che afferma l'esistenza dei generi e delle specie come cose in sè; a differenza dell'antirealismo esagerato che afferma la inesistenza delle essenze universali e riduce i generi e le specie a semplici voci o nomi (tipo Roscellino-Occam), o a semplici concetti senza nessuna corrispondenza al di fuori (tipo Abelardo-Kant), o a differenza della scuola tomistica, la quale non seppe liberarsi, in questo, dalla corrente agostiniano-platonica e insegnò che gli universali

(1) *La filosofia di G. B. Vico*, cap. II, 21.
(2) *L. c.*, 308.
(3) *Autob.*, *L. c.*

non sono nelle cose esteriori dell'anima, ma solamente in quanto essi sono pensati dal nostro spirito (sarebbe, in un certo senso, l'*esse est percipi* dei filosofi moderni), afferma invece che l'universale ha la sua cagione nell'intelletto, ma la materia e l'origine e l'occasione è in una proprietà delle cose, e non è davvero un fingimento dello spirito, onde la rappresentazione universale è universale davvero per cui noi si penetra fino a ciò che molte realtà hanno veramente di comune (1).

Tutta la metafisica del Vico si fonda per l'appunto su questa teoria degli universali. Convinto profondamente di questa teoria, egli si schiera contro il soggettivismo e l'idealismo di Cartesio, che combatte espressamente e trionfalmente nel *De Antiquissima* e non lascia di combatterlo anche in *Scienza Nuova* e nel *De juris principio*, checchè ne pensino in contrario Croce e Gentile. Quindi non è a parlare nè di soggettivismo o idealismo, nè di panteismo o materialismo di Vico; il suo pensiero sí muove in un atmosfera spiccatamente scotistica. Parlare d'idealismo e soggettivismo come di materialismo e panteismo in Vico significa deformarlo, come è stato deformato, per la stessa ragione, lo stesso Scoto. Nessun principio o nessuna verità spicca e balza così chiara da tutta l'opera vichiana come quella della concretezza dell'essere e quella della volontà trascendente. Il Croce conviene, almeno a parole, che non è parlare davvero di panteismo di Bruno, benchè affermi, senza dimostrarlo, che in Vico si trovi qua e là un certo agnosticismo (sic) e perfino un immaginoso inventore di romanzi cosmologici e fisici. Ecco le sue parole: « Un Vico Scotogizzante, un Vico agnostico, perfino un Vico immaginoso inventore di romanzi cosmologici e fisici si trova qua e là (sic); ma un Vico materialista in nessuna parte dell'opera sua ». (2).

E poco prima affermava: « Di nessuna dottrina filosofica ebbe tanto terrore e contro nessuna polemizzò con tanta frequenza, quanto contro il panteismo » (3). Quasi prevedendo le false

---

(1) V. la nostra introduzione: §§ VIII: *Gli universali*, 23.

(2) *La filosofia di G. B. Vico* ecc., 143.

(3) *Op. c.*, 136. Non so come il Croce possa conciliare queste sue affermazioni così categoriche con quest'altre sue affermazioni: « ...il concetto della Provvidenza immanente è inconciliabile col cattolicismo, e tuttavia il Vico *lo pensa* profondamente. Il che vuol dire che non l'impulso gli mancava, ma piuttosto la *possibilità* di andare oltre

interpretazioni che sarebbero state fatte delle sue idee, il Vico faceva questa luminosa e franca dichiarazione al riguardo: « Poichè in questi miei libricciuocli di Metafisica alcun non possa con mente men che benigna niun mio detto sinistramente interpretare, metto qui insieme le seguenti dottrine sparsevi, dalle quali si raccoglie che professo: che le *sostanze create non solo in quanto all'esistenza, ma anche in quanto all'essenza, sono distinte e diverse dalla sostanza di Dio* ecc. ».... E ribadisce questa distinzione scrivendo: « L'essere è proprio di Dio, l'esserci è delle creature (1) ». La sua teoria degli universali è il principio della conversione del vero col fatto generatore di tutta la filosofia della storia del Vico. Gli studi filologici, storici, giuridici lo portano alla conclusione della realtà immanente nelle vicende storiche dei popoli, nello svolgimento dei loro ordinamenti giuridici, nelle formazioni e trasformazioni dei loro idiomi, dei loro miti, delle loro letterature. « Nella vita morale e nelle vicende storiche — osserva il Piccoli (2) — al Vico sembrava di trovare delle verità non incerte e contingenti, ma certe, assolute, perfette — al pari di quelle, delle quali egli attribuiva a Dio la conoscenza ». Così per il Vico la libertà, la bontà, la provvidenza, ecc. non sono semplici nomi o semplici rappresentazioni mentali, ma realtà mentali ed anche reali, sono fatti. Questo principio o questa teoria degli universali è il fondamento della metafisica, della gnoseologia del grande pensatore napoletano, che sintetizza in alcuni assiomi premessi alla *Scienza Nuova* e che egli ama chiamare *dignità*, i quali trovano la loro conferma nella prova dei fatti. Sono assiomi filosofici e filologici, ma portano sempre contemperati questi due termini — il Vero e il Certo — dovendo i filosofi accertare e i filologi avverare. Ciò che nell'ordine speculativo è integrare il *vero* nel *certo*

---

un certo segno dove la sua fede sarebbe stata messa a troppo aperto sbaraglio... Il Vico, all'affacciarsi di questa visione si arresta pauroso (?), si ferma ostinato, e il filosofo è sostituito dal cattolico » (*Ivi*, 144-5). « La trascendenza limitava la mente di Vico, impedendogli di raggiungere l'unità del reale, gl'impediva la conoscenza veramente completa di quel mondo umano, ch'egli aveva così potentemente, con opposti principî, rischiarato » (*Ivi*, 143). Affermazioni contraddittorie, senza dubbio, affermazioni puramente soggettive e tendenziose, che mettono la figura del Vico in una luce di inferiorità, avvolgendola di mistero.

(1) *Dichiarazione fatta da G. B. Vico nella fine delle due Risposte ai Giornalisti di Venezia*, in *Opuscoli* ecc., vol. II, 248.

(2) *Op. c.*, 21.

(accertare, sperimentare) nell' ordine pratico è integrare la sentenza nel responso (avverare, indurre). Commenta a proposito *Giovanni Bovio:* « Il responso è l' espressione assoluta del diritto universale; la sentenza è l' epressione relativa dell' utile momentaneo, l' uno è dato dal giureconsulto, l' altro dal politico » (1).

La poesia, il linguaggio, il mito, la religione sono tutte varie forme della conoscenza umana, nelle quali la realtà assoluta viene variamente a collimare con la verità nostra.

Il vero coincide col fatto stesso. Una prova di ciò si ha nelle matematiche, le più certe fra le scienze umane. Noi vediamo — osserva il Vico — che, astraendo dai corpi la forma, dalle visioni nostre la linea, e quindi il punto astratto, che è sempre, in ogni suo tempo, collimante con la realtà considerata dal punto di vista umano. E ciò avviene analogamente per la scienza che studia gli uomini nelle loro attività, sia essa filologica ó storica, morale o diritto. Così tutto lo scibile riceve certezza da questo principio unico, per il quale nei fatti umani è sempre immanente la realtà (2). Il « vero » per il Vico si manifesta per duplice via: nella vita dello spirito (sostanze astratte) e nello svolgersi de' fatti storici (concretezze e realizzazione del vero). Ciò per il mondo umano, e in ordine alla nostra conoscenza. In ambedue questi aspetti della realtà umana noi possiamo astrarre ciò ch'è sempre universale dalle accidentalità di ciascun fatto singolo o a determinare un vero assoluto, attuantesi in una concezione schematica universale, che ci risulta dall' esame dei fatti (3).

Dalle accidentalità dei fatti singoli si può astrarre una legge generale, che è il « vero » ideale collimante con il « vero » umano adattantesi ad esso come sua realtà più profonda (4).

A proposito di *gnoseologia*, confermiamo quanto afferma il Croce, e cioè che in Scoto si trovano tracce della gnoseologia di Vico. Così è perfettamente scotista quanto il Vico dice della

---

(1) Cf. *Discorsi*, Napoli, 1900, 210-211.

(2) Piccoli, *op. c.*, 24-5. Facciamo notare che per l' esposizione della teoria gnoseologica del Vico, in relazione al problema degli universali, ci serviamo dell' opera citata del Piccoli.

(3) Piccoli, *op. c.*, 27.

(4) Piccoli, *op. c.*, 29.

conoscenza delle cose umane, cioè che noi possiamo avere la *piena* conoscenza delle cose umane, e non già nella loro *superficie*, come in una psicologia, ma nell'*intima loro natura* (1). Come per Scoto così per Vico tutto ciò che ha l'essere per natura può essere oggetto dell'intelligenza umana, così il sensibile come il sopra sensibile; per garentire all'intendere la percezione immediata della realtà individuale, ammette oltre alla conoscenza astratta e universale delle cose, frutto del sapere *distinto*, una conoscenza *intuitiva* antecedente, che rappresenta, in *confuso*, l'essere concreto e singolare; questo concetto del singolare sorge al primo contatto dell'intelligenza con l'esterno e si forma parallelamente alla conoscenza sensibile di un oggetto (2). Riguardo alla conoscenza dell'infinito egli ritiene come Scoto che l'intelligenza umana non comprende l'infinito, « *ma bene il può andar raccogliendo* » (3) e l'idea di Dio possiamo formarcela dall'idea dell'essere infinito, come quella che include virtualmente più cose. Come Scoto, ripone nella *infinità* quella che i teologi chiamano essenza metafisica di Dio. « Poichè — egli scrive — l'uniche conoscenze scientifiche che possiamo aver giammai, sono quelle intorno ai rapporti di grandezza e di moltitudine. Talchè la prima Idea che i filosofi hanno di Dio, dalla quale raccolgono tutti i suoi attributi, è quella dell'infinità, ch'è in rapporto della grandezza » (4). Dice ancora: « Onde la mente umana viene ad essere *come uno specchio della mente di Dio,* e perciò *pensa l'infinito* ed eterno ». Dal che deduce che l'anima è immortale: « e quindi la mente umana non è terminata dal corpo, e in conseguenza non è terminata dal tempo ch'è misurato dai corpi. Dunque ella è, in ultima conclusione, immortale » (5). « Egli (parla di se stesso) sostiene con giustizia

---

(1) Croce, *La filosofia di G. B. Vico* ecc., 136.

(2) Circa l'intuizionismo del Vico ha scritto belle pagine il Prof. Rotta nel citato volume commemorativo del II Centenario della *Scienza Nuova*, art.: *La posizione del Vico nella storia del pensiero*. Fra le altre cose scrive: « E in ciò (cioè nell'aver posto l'intuizione come fondamento di tutto il conoscere), è proprio in ciò che si esprime tutto il platonismo del Vico e quindi tutto il suo distacco da quello che era ed è la filosofia tradizionale tomistica, nel fatto cioè di aver posto come punto di partenza l'anima in sè e per sè, e non già l'anima nei suoi contatti col corpo » (p. 202). È precisamente quanto insegna Scoto e la scuola francescana.

(3) *Ivi*, II, 47.

(4) *Ivi*, 124.

(5) *Ivi*, II, 126-7.

la metafisica cristiana in quel che c'insegna che vi ha un Dio di cui la cognizione, la potenza e la volontà sono *infinite* (1). È l'infinito che distingue Dio dall'uomo. Definisce, infatti, Dio con S. Agostino: « posse, nosse velle infinitum »; l'uomo: « posse, nosse, velle finitum quod tendit ad infinitum ». « Deus, ut Divus Augustinus in *Confessionibus* definit et Philosophia demonstrat, et nostra Religio profitetur: est Posse, Nosse, Velle infinitum (2) ». Fa osservare che queste tre proprietà si fondono in una sola, e ciascuna di esse « est infinita Mens ». Definisce Dio: « L'*Ente infinito, per cui l'uomo vuole a Dio unirsi* » (3).

Parla anche dell'*aseità*, ma al pari di Scoto la considera come un modo di essere di Dio, mentre l'*infinità* qualifica la sua sostanza direttamente, dice cioè *quid est* » (4). Senza dubbio, il Vico non intende fare, e non fa davvero una disquisizione dommatica sull'essenza metafisica di Dio; ma ne parla come si suol dire *en passant;* però il suo pensiero è chiaro, e quando afferma che i filosofi raccolgono tutti gli attributi di Dio sulla infinità, che è la prima idea che si ha di Dio, fa vedere chiaramente che l'idea scotista, in quel tempo, era diventata comune. Lo stesso Spaventa riconosce che l'*infinità* è per Vico l'affermazione della personalità di Dio, e ripone in questo la differenza fra Vico e il Bruno, il quale ammetteva un'*infinità puramente naturale* » cioè la natura infinita (5), che era la negazione della personalità divina.

4. Un'altra infiltrazione scotistica in Giambattista Vico è il *primato della volontà*, ch'egli riconosce categoricamente e prova

---

(1) *Ivi*, II, 92.

(2) Cf. *De universi juris uno principio et fine uno.* — Versione italiana col testo latino di Francesco Pomodoro, Napoli, 1858, pag. 20, § II e § X.

(3) *De universi juris* etc. § XI. Nel *De Antiquissima*, c. L. § I, scrive: « *Et cum Deus unice sit unicus quia infinitus est (infinitum enim multiplicari non potest) creata unitas prae eo perit, et ob ipsum prae eo perit corpus, quia immensum dimensionem non patitur, perit motus, qui loco definitur, quia perit corpus; nam corpore locus completur* etc. ». Tutte le perfezioni di Dio le fa derivare dal fatto ch'Egli è infinito. Il Chiocchetti riconosce anche lui che in questo il Vico si mostra *un po' discepolo di Scoto.* Cf. *Fondamentali idee gnoseologiche e metafisiche in G. B. Vico*, in *Volume commemorativo nel secondo Centenario della pubblicazione della « Scienza Nuova »* ecc., 96.

(4) Dice che per *l'aseità* Dio è sommo Signore in tutto il mondo. (*De universi juris* etc. § CXIII). Evidentemente nel pensiero di Vico l'*aseità* implica la perfetta indipendenza di Dio da tutte le cose create. Non procede da nessuno, tutte le cose invece procedono da lui: ecco la ragione del suo supremo dominio.

(5) *L. c.*, p. 30.

con dati di fatto. L'afferma nel « *De universi juris uno principio,* dove distingue un duplice stato dell'uomo: stato di natura integra e stato di natura decaduta; nel primo stato predominano la intelligenza e la ragione, nel secondo stato (l'attuale), predomina la volontà o il libero arbitrio. Scrive al paragrafo XV: « Nell'uomo integro adunque la ragione costituiva la sua stessa natura, così conformata, per divino volere; la volontà sua stava nella libertà compiuta di sì retta natura, e la potenza nella facilità di quella retta natura » (1). Continua al paragrafo seguente: « Se l'uomo adunque si fosse conservato in quello stato, tal vita avrebbe menato che la facoltà che in lui è più nobile, la ragione, avrebbe tenuto soave imperio, e all'incontro la facoltà men nobile, ossia la volontà, avrebbe ubbidito senza ripugnanza (2). Ma « la natura umana creata da Dio *retta*, è stata corrotta dal vizio dell'uomo, in modo che la volontà domini la ragione ed eserciti la sua potenza contro la ragione » — « Natura igitur humana recta a Deo creata, hominis vitio corrupta est, ut voluntas rationi dominaretur et contra rationem suam potentiam exerceret » (§ XXI).

Questa distinzione, riguardo a questa verità, è sconosciuta a Scoto. Il quale considera l'uomo qual è attualmente, perchè poco importa sapere (e forse è difficile saperlo pienamente) quale sarebbe stato l'uomo nello stato di natura integra (3), nello stato cioè della sua elevazione allo stato soprannaturale.

Il predominio della volontà o del libero arbitrio è provato dal Vico in *Scienza Nuova*, dove dimostra come il *libero arbitrio* è il *fabbro del mondo delle nazioni,* come la Provvidenza n'è la Divina Architetta (4). Il Vico riconosce che il libero arbitrio dell'uomo è naturalmente debole, e perciò è aiutato costantemente con la Provvidenza, soprannaturalmente con la grazia. La grazia — osserva il Gentile (5) — la concepisce al modo agostiniano (e noi diciamo scotistico), cioè come media-

(1) *De universi juris* etc., trad. cit. Pomodoro.

(2) *L. c.*

(3) Il Vico per stato di natura « integra » intende lo stato di natura elevata, come l'hanno inteso molti Padri, fra gli altri S. Agostino.

(4) È una espressione che ricorre spesso nella « *Scienza Nuova* ». Il prof. Gentile riconosce che per il Vico « il mondo del diritto è un mondo umano, *creato dalla volontà* ». *Op. c.,* 317.

(5) *Op. c.*, 317.

zione della volontà umana e della divina, e agisce principalmente sulla volontà. È proprio della volontà umana tenere in freno i moti impressi alla mente dal corpo per acquietarli o per dar loro altra direzione. E con questi atti di dominio sopra se stesso, con la libertà, è nata insieme la moralità, meglio la responsabilitá morale.

Questo predominio della volontà il Vico lo riconosce anche in Dio. Dio crea il mondo non con la intelligenza, ma con la volontà (1).

Dio, attraverso la storia, si manifesta principalmente come bontà : la sua Provvidenza è rivelazione di bontà. Come padre buono, egli dirige l'uomo verso i suoi immortali destini e sa compatirlo nelle sue cadute e nelle sue stesse ribellioni, perchè è creatura sua : anche quando lo punisce lo punisce con cuore di padre.

5. Troviamo inoltre nel Vico la teoria scotiana intorno alla *materia prima,* che sarebbe, secondo Scoto, una materia anteriore a tutti gli esseri ed entrerebbe nella composizione di tutti gli esseri creati, anche nelle sostanze spirituali o « forme separate » benchè in un modo diverso : *materia primo prima,* la quale, sebbene priva di ogni determinazione, possiede una realtà (realitas) nella misura in cui essa è il termine dell' attività creatrice ; *univoca* per tutti gli esseri contingenti, è rivestita di unità reale, ma non di unità numerica. Il Vico, certo, non parla di *materia prima;* ma, con parole diverse, esprime la stessa dottrina. Scrive : « Ma riflettendo, che *generi* nelle scuole sono detti *Materia Metafisica,* osservo ciò detto sapientemente se il detto in questo sentimento si prenda che la forma metafisica consiste in esser nuda di ogni *forma particolare :* cioè a dire ch' ella riceva tutte le particolari forme con tutta la facilità e acconcezza » (2). Altrove, o meglio più giù, scrive ancora : « Così in natura vi ha una sostanza indivisibile che egualmente sta sotto ai saldi stesi inuguali ; talchè al *punto geometrico* sia un esempio, a somiglianza di questa metafisica virtù, la quale sostiene e contiene il disteso ; e perciò da Zenone fu punto *meta-*

---

(1) « *Divina enim bonitas* VOLENDO *enim res, quas vult, facit et tanta facilitate facit ut eae ex seipsis existere videntur* ». *De Antiquissima,* VIII § 1.

(2) *Risposta* ecc., in *Opuscoli,* II, 50. *De Antiquissima* etc., c. II.

fisico nominato; perocchè con questa similitudine e non altrimenti possiamo ragionare dell'essenza del corpo » (1). Scrive ancora: « È uno sforzo dell'universo, perchè dell'Universo, ed è l'indivisibile centro che non è lecito trovare nell'Universo, e che dentro le linee della sua direzione tutte le particolari sostiene. Questa è la *sostanza* che si *sforza* mandar fuori le cose per le vie più convenevoli alla sua somma potenza, le brevissime, le rette; ed impedita dalla continuità de' corpi, gli muove in giro; e dovunque e comunque può applicare la sua attività, forma proporzionata diastole e sistole, per le quali *le cose hanno le loro forme particolari,* tanto che non è dei corpi lo sforzo di allontanarsi dal centro, ma è del centro sostenere a tutta sua possa le cose » (2). Queste ultime parole dicono chiaramente che la *materia prima,* o *materia metafisica* come la chiama il Vico, è il principio dell'unità di tutti gli esseri, per cui è misero il loro sforzo d'allontanarsi dal centro, e fanno ricordare la similitudine della scuola prescotistica che paragona il mondo a un albero gigantesco, in cui la *materia prima* è la radice e che si ramifica in sostanze corporee e sopransensibili. Secondo il nostro modo di vedere, i punti metafisici di Vico si riducono alla *materia prima,* giacchè egli li rappresenta come virtù o potenza di estensione e di moto sempre eguali a se stessi base di tutti gli attuali distesi e attuali movimenti (3).

La *sostanza* la concepisce anche scotistamente: « In genere, egli dice, è ciò che sta sotto e sostiene le cose, indivisibile in sè, divisa nelle cose ch'ella sostiene e sotto le divise cose, quantunque disuguali, vi sta egualmente ». Non sdegna di ammettere che la sostanza, intesa così, convenga anche alle sostanze spirituali e pensanti. Egli divide la sostanza: *a*) in *sostanza distesa* (è quella che sostiene disuguali ugualmente; *b*) *e in sostanza cogitante* (è quella che sostiene pensieri disuguali egualmente, « e siccome una parte dell'estensione è divisa dall'altra, ma indivisa nella sostanza del corpo; così una parte delle cogitazioni, cioè a dire un pensiero, è divisa dall'altra, cioè da un altro pensiero, ed è indivisa nella sostanza dell'anima » (4).

(1) *Ivi*, 53.
(2) *Ivi*, 69. - Sui punti metafisici del Vico cf. il sullodato Chiocchetti, *op. c*,, 93 e sg.
(3) Il Chiocchetti è del nostro parere. Cf. *op. c.*, 94.
(4) *II Risposta*, in *Opuscoli*, II, 125.

Dell'essenza del corpo scrive: « dico l'essenza consistente in una sostanza indivisibile e che altro non è che un'indefinita virtù, o uno sforzo dell'universo di mandar fuori e sostenere le cose particolari; talchè l'essenza del corpo sia una indefinita virtù di mantenerlo disteso » (1). Non accenna alla celebre quistione agitata fra tomisti e scotisti circa la distinzione reale, negli esseri concreti, dell'essenza dall'esistenza; ma dal modo com'egli descrive l'essenza e la sostanza fa capire abbastanza che per lui non v'ha *distinzione reale* fra essenza ed esistenza, tutt'al più v'ha una distinzione formale. Per ciò stesso che si definisce l'essenza di un corpo o di un essere concreto, vuol dire ch'esiste.

Così sembra trasparire dal linguaggio del Vico che il *principio d'individuazione,* per cui un essere è indistinto in sè e distinto dagli altri, non è la materia *signata quantitate* di S. Tommaso; ma qualche cosa di diverso dalla materia, come dalla forma specifica: una forma particolare che si aggiunge alla natura specifica. Il Vico parla infatti di « *forme particolari* » che hanno tutte le cose che derivano dalla sostanza universale o dalla materia prima.

6. Ritornando al problema gnoseologico, facciamo notare quello ch'è stato notato dal Croce, cioè a dire, che il Vico sembra non accetti la concezione della verità logica: *adaequatio intellectus et rei,* perchè, ammessa questa concezione, noi non dovremmo credere vere le nostre conoscenze, o le conoscenze che abbiamo delle cose, per ciò stesso che non le conosciamo per quanto sono conoscibili, che è quello che importa l'adeguazione. Dio solo conosce tutto di tutto -- osserva il Vico -- perchè in sè contiene gli elementi di cui si compongono tutte le cose; l'uomo invece studia per sapere, dividendo questi elementi. La scienza umana sembra per il Vico che si possa definire una certa anatomia delle opere di natura: « *Deus scit omnia, quia in se continet elementa ex quibus omnia componit; homo autem studet dividendo ea scire. Itaque scientia humana naturae operum, anatomia quaedam videtur* » (2). Perciò l'intelligenza è

(1) *Ivi,* 51 e 63.

(2) *De Antiquissima,* liber primus, § 1. L'espressione vichiana: *Deus... in se continet elementa ex quibus omnia componit* », bisogna prenderla nel senso dell'A., cioè contiene « causaliter » « exemplariter », e non in senso panteistico. Il panteismo, come abbiamo visto, esula dalla fisolofia del Vico.

propria di Dio, il pensiero (cogitatio) dell'uomo: Dio legge tutti gli elementi delle cose, anche le più intime, l'uomo invece può pensare delle cose, ma non intenderle; Dio le legge, le contiene e le dispone; la mente umana invece ch'è finita e limitata, non contenendole, ma avendole fuori di sè, non può leggere ma solo può analizzarle, dividendo e componendo, e mai arriva a comporre tutto: « numquam omnia colligat » (1). Quindi, non si può dire che l'uomo adequi la conoscenza delle cose, e perciò quella definizione « *Adaequatio intellectus et rei* » è vera per Dio non per l'uomo. Il criterio della verità per l'uomo non può essere l'idea chiara e distinta della mente: la mente non fa la verità, e, non facendola, ignora il genere, cioè il modo come conosce se stessa. La scienza umana è fondata sulla astrazione: le scienze tanto sono più certe quanto meno si fondano « *in materia corpulenta* »: perciò, fra le scienze, le matematiche sono le più certe, come quelle che si formano i loro principi indipendentemente dalla materia (2)... « *nostra clara ac distincta mentis idea nedum ceterum verorum, sed mentis ipsius criterium esse non possit: quia dum se mens cognoscit, non facit; et quia non facit nescit genus, seu modum quo se cognoscit. Cumque humana scientia ab abstractione fit, idcirco scientiae minus certae, prout aliae aliis magis in materia corpulenta immerguntur* ».

Secondo il Croce, il Vico ammetterebbe oltre « la precedenza del fare sul conoscere » anche la convertibilità o identità del *conoscere* sul fare ». Quindi secondo lui, la conoscenza per Vico sarebbe una cosa tutta *soggettiva* come « per l'Occam i pensieri delle cose non hanno realtà (o soggettività come dicevano gli scolastici, con terminologia inversa all'odierna) in Dio, e non sono altro che le cose stesse, conosciute da Dio secondo la loro producibilità in forza della quale sono pensabili dalla mente divina » (3).

In questa concezione vichiana della verità egli vede le tracce della dottrina di Scoto, ed allude ad un polemica al riguardo della scuola scotistica contro la dottrina tomistica. Con tutto il rispetto dovuto all'illustre pensatore abruzzese, ci permet-

(1) *Ivi*, c. I.
(2) *Ivi*, c. 2.
(3) *op. c., Le fonti della gnoseologia vichiana*, 7.

tiamo far notare una cosa di capitale importanza: che la teoria cioè vichiana, come la teoria scotistica della conoscenza sono ben lungi dal soggettivismo hegeliano. Del preteso soggettivismo o idealismo di Scoto abbiamo parlato abbastanza nella nostra Introduzione. Per ciò che riguarda il soggettivismo o idealismo vichiano diciamo ch'esso è infondato, anzi contradice con tutto ciò che il Vico ha insegnato nella sua Metafisica, o nel suo *De Antiquissima*, dove espressamente ed esaurientemente confuta il soggettivismo del principio cartesiano: *Cogito, ergo sum*. E quello che afferma e dimostra nel *De Antiquissima* l'afferma e dimostra anche in *Scienza Nuova*, e ci sembra arbitraria la distinzione, che si vorrebbe fare tra la gnoseologia vichiana del *De Antiquissima* e quella di *Scienza nuova* dicendo che nel *De Antiquissima* vi è solo l'aspetto negativo della gnoseologia vichiana (la confutazione del Cartesianesimo) e in *Scienza Nuova* l'aspetto positivo consisterebbe nell'elevamento della filologia e filosofia, della scienza umana della mente e della storia a scienza divina (1), cioè a dire la glorificazione della mente umana, che crea se stessa, Dio, e la storia. Secondo il nostro modo di vedere, tutte queste sono affermazioni gratuite, che non corrispondono davvero al pensiero del grande pensatore napoletano. Il negare che la nostra mente adegui sempre e in tutto la natura e l'essenza delle cose non significa davvero che la nostra conoscenza è puramente *soggettiva;* al più si può e si deve chiamare, come la chiama il Vico, conoscenza *relativa, incompleta,* ma è sempre conoscenza che ha il suo fondamento *in re,* come dicevano gli scolastici.

La teoria vichiana della conoscenza è la teoria scolastica: *Sapere è conoscere per le cause:* vere est scire per causas. Ora le cause si apprendono in due modi: *a priori* e *a posteriori:* il primo discende dalle cause agli effetti, dai principî alle conseguenze; il secondo invece ascende dagli effetti al cause, dalle conseguenze ai principî. Scienza perfetta è quella che designa il corso del pensiero da un principio richiudente in sè le ragioni essenziali delle cose; questa è scienza *assoluta,* la quale non può dirsi propria dell'uomo, se non nel campo delle matematiche pure « racchiudendo in sè la mente nostra gli elementi

(1) *L. c.*, 12-18.

delle verità che vengono da essa distinti e composti » : « quia mens humana continet elementa verorum, quae dirigere et componere possit, et ex quibus dispositis et compositis existit verum quod demonstrat ; ut demonstratio eadem ac operatio sit, et verum idem ac factum » (1).

Fuori delle matematiche non è possibile questo procedimento aprioristico « *quia elementa rerum naturalium extra nos sunt* (2) ». L'intelletto nel conoscere non fa se stesso e mentre non si fa, ignora donde e come conosca se stesso (3).

Quindi nessuna conoscenza *a priori* dell'intelletto nel campo delle scienze fisiche e molto meno di Dio, ma solo conoscenza a *posteriori,* delle cose naturali che sono soggetto proporzionato delle nostre cognizioni (4).

Perfetta scienza delle cose può possedersi solo da colui che le fa o che si costituisce come causa di essa : *Verum convertitur cum facto.* Il Vico distingue tra il vero creato e il vero increato. Il vero creato si converte col fatto, il vero increato col generato. Dio sa tutto intuitivamente in virtù della sua idea sostanziale, che in sè racchiude gli elementi o le ragioni donde il tutto procede e si compone ; l'uomo invece si adopera ad acquistare una *conoscenza discorsiva* di se stesso, di Dio e delle cose, perchè solo questa conoscenza è proporzionata alla natura della sua facoltà intellettiva (5). È quanto affermava Scoto sulle prove dell'esistenza di Dio invocata da S. Tommaso. Queste prove — egli diceva — sono delle dimostrazioni, ma relative, perchè dagli effetti.

I veri eterni, principio d'incontrastabile certezza e leggi del pensiero discorsivo, sono come effetti in noi della mente divina, dei quali, come dei primitivi elementi necessari, tutto il mondo

---

(1) *De Antiquissima,* c. III. — Anche per Scoto « *nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter* ».

(2) *Ivi.* — (3) *Ivi,* c. III. — (4) *Ivi,* c. III.

(5) *Ivi,* c. I. Quindi non si può parlare di « agnosticismo » in Vico riguardo alla conoscenza di Dio, come della natura o del mondo fisico. Su questo punto non siamo d'accordo col P. Chiocchetti, e non possiamo approvare questa sua affermazione : « Quello che mi preme di far rilevare è l'agnosticismo teologico che inquina profondamente la filosofia del Vico. Dio, la sua esistenza, i suoi attributi, sono relegati nel regno delle probabilità, che non potrà mai assurgere a dignità di verità dimostrate » *L. c.,* 93. « Noi non possiamo seguire il Vico neppure nel suo agnosticismo riguardo al mondo naturale » *L. c.,* 83. È teologico che noi non abbiamo e non possiamo avere una conoscenza perfetta, adequata di Dio...

della nostra conoscenza si compone, nell'ordine limitato della naturale attività dell'umano intelletto.

Ed essi sono del tutto rispondenti ai principî effettivi delle cose, non altro essendo le scienze che le *idee delle idee* « o come dicono: parole mentali delle cose ». — Tutt'altro che soggettivismo! Aveva ragione il Cenni (1) che la dottrina del filosofo napoletano « raccoglie in sè il midollo delle speculazioni precedenti, contiene la critica delle presenti ed è gravida dell'avvenire ». Conveniamo col Croce che il principio vichiano: « *Verum convertitur cum facto* è annunziato da Francesco Sanchez nel *Quod nihil scitur* (1581) dove si dice che non può « *quis perfecte cognoscere quae non creavit, nec Deus creare potuisset nec creata regere quae non perfecte praecognovisset* » (l. c. pag. 7).

Ma il Croce avrebbe dovuto fermare la sua attenzione sul *perfecte* del Sanchez. E' quistione là di conoscenza *perfecta,* cioè a dire di *adequatio;* la quale non esclude la conoscenza *imperfetta e inadeguata.* Sono — come abbiamo detto — diversi gradi di certezza, che il Vico perfettamente riconosce. Questa volta, perciò, il Croce non è stato felice nel raffrontare il Vico a Scoto: ha frainteso il pensiero dell'uno e dell'altro. I punti di ravvicinamento fra il pensatore francescano e quello napoletano riguardo al problema gnoseologico sono quelli che abbiamo notati noi più sopra.

7. Limitiamo qui, per ora, le nostre ricerche intorno alle infiltrazioni scotistiche in Giambattista Vico. Però, prima di chiudere questo breve saggio, vogliamo essere un pò più arditi affermando che il grande capolavoro vichiano la « *Scienza Nuova* », è tutta d'ispirazione scotistica. Sembra che la sua idea centrale, l'idea dominante, latente se mai, sia la grande idea caldeggiata da Scoto e dalla sua scuola, della eterna predestinazione di Cristo ad essere il primogenito delle creature, il centro della storia, sì che per lui -- come dice l'Apostolo Paolo -- furon fatti tutti i secoli, non solo come causa efficiente, ma ancora come causa finale, e si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato. Dalla storia dell'umanità il Vico deduce queste

(1) Enrico Cenni, *Considerazioni sull'Italia ad occasione del traforo del Gottardo,* Firenze, Cellini, 1884, 8-9.

due grandi verità, che chiama *dimostrazioni: a*) Unità di Dio; *b*) verità, antichità perpetuità della religione cristiana. La religione cristiana, per lui, sarebbe incominciata col mondo creato da Dio dal nulla; quindi prima che Adamo avesse peccato.

Nello stato di natura innocente l'uomo, dunque, aveva una religione, e questa religione era la religione cristiana, nel senso che Cristo già era stato predestinato, indipendentemente dalla caduta, ad essere l'alfa e l'omega, il gran vincolo del finito coll'infinito, per cui gli esseri tutti della creazione avrebbero acquistato la loro unità perfetta, quell'unità che imperfettamente avevano raggiunto nell'uomo, chiamato giustamente il microcosmo, come colui che incentra in tre regni della natura (1).

Nel *De Antiquissima* presenta il *Verbo* — che nel tempo prende il nome di Cristo — come Colui che « rappresenta tutto contenendo in sè gli elementi di tutte le cose, e contenendogli, ne dispone le guise » o siano forme dell'infinito — come spiega nella *I Risposta* (2) — e disponendo le conosce, ed in questa cognizione le fa ». Un profondo conoscitore del Vico (3), che ha studiato il Vico senza l'idea di volerci trovare le infiltrazioni scotistiche, che ci vogliamo trovare noi, conclude un suo pregevolissimo lavoro sul grande pensatore napoletano con una riflessione, che dice apertamente quello che abbiamo affermato noi intorno all'idea della eterna predestinazione di Cristo che domina nella *Scienza Nuova*. Ci piace riportare per intero la riflessione dell'illustre Autore: « Se la filosofia e la filologia sono i due efficaci strumenti della filosofia della storia, queste tuttora sono tali da limitare la nostra mente a costringerla nelle ricerche del puro ordine naturale. Essi ci spingono altresì a rintracciare da un canto, i fatti trascendenti la natura, operati da Dio nel presente ordine delle cose, e da un altro a far capo alla divina rivelazione per apprendere il vero fine della Provvidenza nel governo degli uomini. Così si *rischiara uno dei principali aspetti, anzi il più importante e sostanziale della*

(1) Cf. *Scienza Nuova*, 79.

(2) Cf. *Opuscoli*, II, 47.

(3) Domenico Lanna, *La religiosità di Giambattista Vico* in *Rivista internazionale di Scienze sociali*, Roma, 1911, an. XIX, vol. LVII, 488-9.

« *Scienza Nuova* », *qual è quello di essere una teologia civile ragionata della Provvidenza in un indirizzo di pensiero profondamente cristiano*. Per tale indirizzo c'è dato intendere come tutti i *disegni della Provvidenza che governa il mondo* non s' incontrano che in Cristo, e per dirla col Fornari, « come la storia mutata in scienza consuona con la creazione, e, non altrimenti che l'universo, fa udire, per voce di eco, la parola che la religione direttamente insegna, cioè di Cristo.

È a Cristo, cui, conforme all'espressione della Sacra Scrittura, furono date in retaggio tutte le genti, e in dominio la pienezza della terra; è per Cristo, costituito erede di tutte le cose, come dice S. Paolo -- che furono fatti i secoli. Furono fatti poi tutti i secoli per il Verbo di Dio, non solo come causa efficiente, ma ancora come causa finale.

Sicchè il genere umano, allontanatosi dal suo *principio di verità e di vita per la colpa del primo parente, ritrova in Cristo il fulcro della sua vitale rigenerazione,* il principio della sua necessaria e sospirata redenzione.

Quivi è la Sapienza e la Possanza
ch' aprì la strada tra il cielo e la terra
Onde fu già sì lunga desianza.

come canta il Poeta. E se è Cristo il principio della nostra redenzione, Cristo è, dunque, il principio vero, fondamentale della storia umana. Egli è il faro inestinguibile posto nel mezzo del cammino de' secoli, per la cui luce si rischiarano le tenebre del passato e s' illuminano le vie dell' avvenire ».

Il chiaro Autore, studiando il Vico sotto questo aspetto, o meglio studiando l' idea madre, l' idea centrale della *Scienza Nuova*, ch' è quella della eterna predestinazione di Cristo, è ricorso senz' altro col pensiero al Fornari, il quale, sopra questa genialissima idea di Scoto, costruiva il suo meraviglioso poema della *Vita di Cristo,* di cui parleremo nel prossimo capitolo. L' avere avvicinato, su questo punto, il Vico al Fornari è segno non dubbio che il Lanna ha veduto anche lui, come noi, questa rilevante infiltrazione scotistica nell' opera del grande pensatore napoletano.

L'avere ispirato al Vico, insieme con i principî fondamentali della sua metafisica, l'immortale e meraviglioso capolavoro della *Scienza Nuova* è una delle benemerenze più incomparabili di Scoto, e se lo scotismo, nel settecento, non avesse prodotto altro che questo grande colosso di pensatore meriterebbe già ogni stima ed ogni considerazione.

CAPITOLO XI.

Gli epigoni dello " *Scotismo* „ nel Mezzogiorno d'Italia

1. *La Scolastica e le nuove correnti di pensiero in Italia e nel meridionale in ispecie, nella prima metà dell'ottocento.* — 2. *Lo « Scotismo » nell'ordine francescano promosso da un Ministro Generale meridionale.* — 3. *P. Agostino Pacifico e P. Antonio Fania da Rignano: le loro relazioni con la definizione dommatica dell'Immacolato concepimento di Maria.* — 4. *Infiltrazioni scotistiche in Vito Fornari.* — 5. *e in Francesco Acri.* — 6. *e nel Capecelatro.* — 7. *Conclusione.*

1. La prima metà dell'ottocento segnò il tramonto della Scolastica e quindi anche dello *Scotismo,* dovunque, nell'Italia e fuori. Le nuove correnti di pensiero, determinatesi fin dall'epoca del rinascimento, s'imposero continuando la loro lotta spietata e implacabile contro la Scolastica. La filosofia morale e sociale si ridusse a considerare il passato come un male, la teoretica seguì l'empirismo inglese, l'idealismo alemanno, il cinismo francese; meritò lode chi irrise alla peripatetica, chi mirò a scalzare le basi della società, della morale e della religione. L'idealismo del filosofo di Koenisberg aveva ridotta la religione a precetti morali, strappandone il contenuto dommatico e riponendone tutta l'essenza nel sentimento della propria di-

pendenza dall' infinito, e l' aveva vuotata da ogni concezione metafisica. Ne combattè le teorie Hegel, che non venne a migliori conclusioni, concludendo che identica era la religione e la filosofia, quindi logicamente era da rigettarsi ogni rivelazione.

D' altra parte il materialismo, prima prostrato dall' idealismo Kantiano, tornava a risorgere più potente con il positivismo francese, che, quasi fangosa fiumana, minacciò di travolgere le coscienze e distruggere ogni senso di moralità, inneggiando alla distruzione delle idee antiche ed invocando nell' Europa del secolo XIX il ritorno del paganesimo.

Il turbine della rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche impedì e quasi arrestò la necessaria tranquillità del pensiero da parte de' cattolici per la indagine filosofica.

Posate le armi, molte intelligenze anche elette sentirono il bisogno d' opporsi al campo della politica come in quello delle idee ai fattori della rivoluzione, di produrre qualche cosa di nuovo a difesa dell' etica e della religione. Si misero all' opera, ma però sdegnarono di utilizzare la coltura scolastica. Spunta la scuola eccletica del Cousin, che proclamò : nessuno dei diversi sistemi opposti contenere la verità, come nessuno contenere tutto e soltanto l' errore. E concludeva doversi conciliare queste verità incomplete, studiare tutta l' evoluzione del pensiero umano e dai diversi sistemi sorgerebbe così la vera filosofia.

Scende in campo il Lamennais e col suo tradizionalismo distrugge la ragione individuale, negandole ogni autorità, non ammettendo altro criterio di verità che il consenso e la ragione universale e pretende condurre l' uomo alla fede mediante lo scetticismo.

Nell' Italia si cercò far rivivere dagli *Ontologi* la dottrina de' dottori del medioevo, ma purtroppo la svisarono, creando un sistema fondato su di un lavoro di rappresentazione e di astrazione nella comoda intuizione di Dio creante o nella gratuita apparizione dell' ente universalissimo, sistema che trovò due genii meravigliosi : Rosmini e Gioberti, che seppero presentarlo al mondo del pensiero rivestito di tutti gli splendori della cultura moderna e renderlo simpatico in tutte le nazioni, specie per l' afflato mistico che lo pervadeva.

2. L' Ordine francescano, travolto come gli altri, dell' onda

rivoluzionaria, soppressi i suoi Conventi, non ebbe tempo nè comodità di occuparsi di studi e questioni di scuola.

Passata la prima raffica rivoluzionaria, fu promosso lo studio di Scoto nelle scuole, e il primo a promuoverlo fu un Ministro Generale del mezzogiorno, il **P. Giovanni da Capistrano,** il quale nel 1827 inseriva nelle Costituzioni generali gli articoli seguenti: N° 346. *Praecipimus lectoribus universis ut in legendi munere Doctorem Subtilem Ducem sibi statuant et Magistrum et ad ejus mentem omnino doceant; omissis materiis prolixis ac minus utilibus, ut praescripto tempore generalem totius scholasticae disciplinae cognitionem studentes comparari possint; neque vero ex Scoto solum, sed quod primum ut ex Scriptura, Patribus et Conciliis tum ex caeteris scholasticis eruditionem captent.* — N° 354. *Teneatur philosophiae lector, praescriptis diebus et temporibus, legendo, eosque auctores interpretando quos ad Scoti doctrinam utiliores et commodiores esse cognoverit.*

Nel Capitolo Generale del 1830 venivano publicati i seguenti statuti: N° 73. *P. Fr. Laurentii Altieri philosophia textus erit, et per epitomen Patris a S. Floriano, jam in lucem editam, principales quaestiones scholae nostri Venerabilis Subtilis Magistri cuius doctrinam juxta Ordinis statuta sequi tenemur lucubrabuntur.* — N° 112. *Cum secundum leges nostras Subtilis Magistri doctrinam docere et defendere debeamus collegiis explanabitur theologia juxta institutiones P. Fr. Andreae Sgambati.*

Verso il 1834, il Commissario Generale della famiglia cismontana, P. Giuseppe M.a di Alessandria, ripubblicava il catalogo delle 425 tesi scotiste imposte già dal P. Clemente di Palermo nel 1757.

Di guisa che, anche nella prima metà dell' ottocento, il movimento scotista partiva dal mezzogiorno d'Italia. Però, come nota giustamente il P. Bertoni (1), la voce de' Superiori non fu ascoltata: le menti, orientandosi verso altri poli, non studiarono più Duns Scoto, che divenne quasi uno sconosciuto nell'Ordine, tanto che avanti all'ultimo quarto di questo secolo non si trova uno scrittore che si sia occupato di Scoto, all'infuori di un Padre Cappuccino, P. Girolamo Giuseppe di

(1) *Op. c.*, 566.

Lobra, provinciale di Andalusia, che pubblicava nel 1801 un corso di filosofia *ad mentem Scoti* (1).

A far rivivere la figura di Scoto, il R.mo P. Bernardino da Portogruaro nel 1885 pubblicava a Venezia una vita di Scoto; ma *l' Ontologismo* che aveva messo in onore S. Bonaventura entusiasmò molti francescani per il Dottor Serafico, e l' entusiasmo crebbe con le feste del VI° Centenario dalla morte del grande Santo di Bagnorea. Scoto sembrava morto. Cominciò a ripetersi il suo nome colla definizione dommatica dell' Immacolato concepimento di Maria (1854); però la sua dottrina fu studiata, come nota il sullodato Bertoni (2), più dagli estranei all' Ordine che dai francescani. I Cappuccini proibirono addirittura lo studio di Scoto : nel 1884 si decretò, infatti, che la filosofia e la teologia venissero insegnate secondo la dottrina di S. Bonaventura e di S. Tomaso (3). Del resto, si può dire che i Cappuccini non hanno avuto mai *una scuola teologica,* benchè la maggior parte abbia seguito S. Bonaventura e alcuni S. Tomaso (4).

Nel mezzogiorno d' Italia non fu spento del tutto lo scotismo, in questo periodo, grazie alla cattedra scotistica dell' Università di Napoli, che continuò a sussistere nonostante le titaniche e diuturne lotte per sopprimerla sino al 1879, quando fu soppresso in tutte le Università del Regno l' insegnamento teologico. Già abbiamo notato che un Ministro Generale meridionale, il P. Giovanni da Capistrano, imponeva nel 1827 lo studio della dottrina di Scoto a tutto l' Ordine francescano. Però anche qui la produzione scotistica fu scarsa, perchè anche qui la Scolastica in genere trovò due formidabili nemici che cercarono travolgerla, annientarla : l' hegelianismo e il materialismo. « Mentre l' hegelianismo decadeva in Germania — scrive il Croce (5) — e in tutta Europa, sembrava che avesse trovato rifugio e vita

(1) Il titolo è questo: « *Totius philosophiae tam veteris quam recentioris dogmata Subtilis Marianique Doctoris Ioannis Duns Scoti doctrinae accomodatae et ad usum studentium Capuccinorum Provinciae utriusque Baeticae in brevissimum compendium redactae*, Cordovae, 1801 ».

(2) *Op. c.*, 567.

(3) Cf. *Constitutiones et decisiones*, edit. 1886, 12. — *Anal.*, c. III, 102.

(4) Cfr. Holzapfel, *op. c.*, 573. — De Martigné, *op. c., passim.*

(5) *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900.* Appendice alla *Letteratura della Nuova Italia*, IV, 262, Bari, Laterza, 1915.

prospera nel mezzogiorno d'Italia ». Trovava un ingegno potente, Bertrando Spaventa, che lo volgarizzava e rendeva attraente, prima con libri, poi coll'insegnamento nell'Università di Napoli chiamatovi da Francesco De Sanctis, che volle dare all'Ateneo napoletano un indirizzo prettamente liberale (1). Lo Spaventa suscitò un vero delirio per l'hegelianismo e trovò molti seguaci ed ammiratori. Contemporaneamente insegnava storia della filosofia Augusto Vera, anche lui hegeliano, anzi estremista.

Mentre all'Università trionfava l'hegelianismo, fra gli insegnanti privati trionfava l'ontologismo, che s'insegnava nel nome del Gioberti. Il Gioberti era diventato addirittura un idolo nel meridionale. « Nell'Italia meridionale (dice uno scrittore di quei tempi) prese il disopra il Gioberti: primo perchè il Cattolicismo ond'era unto fino alla nausea (sic) gli apriva le scuole dei religiosi, che allora tenevano il monopolio del pensiero; secondo perchè paradossale, fantastico artista più che vero pensatore e filosofo, allettava la fantasia della gioventù nostra, la quale s'era convertita in una eletta schiera di « intuenti l'ente creante »; e lo volevano tutti quell'Ente, che era tanto buono da mostrarsi a noi non solo, ma da farci ostensivo tutto « il corredo degl'intelligibili » (la frase è sacra) che teneva in serbo... A questi pregi o difetti che siano si aggiunse che i governi del Papa e di Napoli proibirono il Gioberti. Allora quei libri furono studiati imparati, commentati non solo per il pensiero che ne avevano poco, ma come protesta. Essere « giobertiano » allora voleva dire essere rivoluzionario, settario, nemico delle monarchie, amici dell'Italia e del suo risorgimento » (2).

E' purtroppo vero quanto nota l'illustre Autore di questa citazione che le scuole dei religiosi meridionali subivano l'influsso dell'ontologismo giobertiano: noi abbiamo conosciuto Padri dottissimi e stimatissimi -- ora scomparsi quasi tutti -- che conoscevano meravigliosamente la dottrina del filosofo subal-

---

(1) *Op. c.*, 236.

(2) N. Del Vecchio, nella prefazione all'*Economia pubblica* di A. Novelli, Napoli, 1868. Cit. dal Croce, *Letteratura della Nuova Italia*, IV, 239. — Sulle diverse correnti filosofiche a Napoli nell'ottocento Cf. Dott. Umberto Padovani, *Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimonono*, cap. 1, oltre il citato lavoro di Croce, e propriamente l'appendice al IV vol.: *La vita letteraria a Napoli dal 1860 al 1900*. — Sul movimento giobertiano cf. pure Francesco Acri: *Platone, l'Assioco, il Ione* ecc. Traduzioni, Napoli, Chiaruzzi, 1893, p. LIX.

pino e se ne mostravano entusiasti. Per costoro Scoto, se non era uno sconosciuto, non era neppure un nome così caro come lo fu alle passate generazioni. Lo si ricordava solo, con un certo orgoglio, quando si pensava all' Immacolato Concepimento di Maria, per il quale si lavorò, con crescente entusiasmo, sino all'epoca della definizione dommatica, avvenuta nel dicembre del 1854, sotto il pontificato di Pio IX, proclamata in presenza di 54 Cardinali, di 42 Arcivescovi e 92 Vescovi.

7. Nel 1852 apparve il trattato del **P. Agostino Pacifico,** (1) che il re di Napoli fece comporre, stampare e divulgare a sue spese: *Dell' origine, progresso e stato presente del culto e festa dell' Immacolatissimo e Santissimo Concepimento della grande Genitrice di Dio Maria e della sua dommatica definizione. Ricerche storico-cronologico - critiche* - Napoli, 1852 (2).

Il **P. Antonio Fania** da Rignano Garganico — gloria dell'alma Provincia di S. Michele Arcangelo in Puglia, ingegno elettissimo, filosofo e teologo profondo, letterato insigne onorato dell'amicizia de' più grandi e illustri scrittori del suo tempo,

---

(1) Dell' ex Reale Alcantarina Provincia di Lecce, come dichiara lui stesso nella prefazione (p. XIII). Nacque a Bari nel 1801. Morì a Napoli, nel Conv. di S. Pasquale a Chiaia, il 2 gennaio 1869 Cf. Registro dei morti della Provincia Alcantarina di Lecce. Fol. 145 t. – Fa menzione di lui il P. Coco in *Cenni storici di Squinzano*, Lecce, 1922, 221 e 230.

(2) Cf. Pauwels-Molini, *op. c.*, 270. — E' un volume in-8 di pp. 903 oltre la prefazione di pp. XXXII. E' dedicato a Ferdinando II, re del Regno delle due Sicilie, nel quale — dice l' A. — « eminentemente risplendono a guisa di gioie preziose ferma credenza nella verità dell' ineffabile concepimento della Gran Madre di Dio, divozione senza limiti allo stesso sublime mistero, e zelo ardente perchè venisse dommaticamente definito ». L' A. ricorda all' illustre Regnante la consacrazione ch' egli fece all' Immacolata di tutti i suoi eserciti nel dì 8 Dicembre 1839 « là sul campo d'istruzione, atto che, festeggiato da V. M. con tanta pompa in ogni anno nello stesso di sacro a Maria Immacolata e nello stesso luogo, attira un immenso concorso di popolo ed eccita vieppiù in esso quei caldi sensi di particolare devozione, la quale ognora nutrisce per la precipua e singolare Proteggitrice del Regno » (Dedica).

Quest' opera completa e sviluppa un' altra opera dell' A. intitolata: « La dottrina dell' angelico Dottore S. Tommaso d' Aquino e la sentenza del Sacro Ordine de' Predicatori a favore dell' Immacolata Concezione di Maria per i P. P. M. M. Fr. Mariano Spada e Fr. Tommaso Salzano da servire di supplemento alla *Dissertazione polemica* ecc. di S. E. R. il Sig. Cardinale Lambruschini, alla *Disquisizione teologica sul Dommatico Decreto* ecc. del P. Giovanni Perrone ecc. con appendice, Napoli 1848, per i tipi di Tizzano. Esaurita la prima edizione, ad istanza del Re, invece di ristamparla, la rifece.

Lo scopo dell' opera è *dimostrare la necessità della definizione dommatica del Mistero* (p. XIII), illustrando l' origine e il progresso del domma nella scienza, nell' arte nella pietà, nel culto.

Esalta il merito di Scoto riguardo al Mistero con l' autorità del Protestante Wharton e di Benedetto XIV (pp. 756-61). Si sforza di dimostrare come S. Tommaso non fu contrario al privilegio mariano (sic!) (pp. 102-160).

Consultore stimatissimo di molte Congregazioni Romane, Procuratore Generale, e poi Vescovo di Marsico e Potenza — nel 1840 pubblicava un *Novenario* e *panegirico della Immacolata Concezione di Maria* » che aveva l'onore di 4 edizioni, novenario pregevolissimo nel quale non si sa che cosa più ammirare se la genialità e profondità delle idee o la grazia della forma, intonato ad una pietà squisitamente francescana. Il panegirico è un capolavoro di eloquenza, dove sono mirabilmente condensate tutte le ragioni speculative e positive in favore del dolce mistero.

La terza edizione, comparsa a Prato nel 1852 per i tipi di Alberghetti, contiene una dissertazione intitolata: *Idea o ispirazione — della Integrità del Concetto Cattolico — intorno — L'Essere e il Divino Concepimento — Di — Maria Vergine* (1). E' come la squilla di diana preannunziante l'alba della definizione dommatica del grande privilegio mariano, che aveva formato l'amoroso tormento dell'anima francescana, nel lungo giro di quasi 6 secoli, sorgente mirabilmente feconda di ricerche storiche, patristiche, bibliche e di opere innumerevoli di polemica e di apologetica dietro il Duce vittorioso, Duns Scoto. In questa dissertazione si sente addirittura l'eco della Bolla *Ineffabilis Deus,* con la quale Pio IX definiva il dolce mistero. Incomincia con solennità ieratica: « In quanto al compimento della divozione e della pietà de' popoli cattolici circa la Immacolata Concezione della Madre di Dio, possiamo dire essere ormai arrivata la pienezza de' tempi: cioè il momento della espressa dichiarazione del mistero; che chiuso e come sigillato negli enigmi delle divine Scritture, e nel verbo delle tradizioni Apostoliche, si venne lentamente, ma costantemente ed ogni giorno più svolgendo nel corso de' secoli, sinchè a poco a poco il sentimento in prima tacito, e da poi manifesto, ed infine solennissimo, della Cristianità si pubblicò in formole di magnifica ed irrepugnabile santità di feste e di riti, non pur permessi ma consentiti, anzi

(1) Questa dissertazione non è che il *Voto* chiestogli a nome di S. S. Papa Pio IX con biglietto del 4 agosto 1851 per mezzo del R.mo Mons. Luca Pacifici, Segretario del sullodato Pontefice, e dato in Roma, dal Convento di Aracoeli il 25 gennaio 1852 Cf. Vincenzo Sardi, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima.* Atti e documenti, I, Roma, Tip. Vat., 1904, in-4, 755-777.

inculcati con ispeciali sollecitudini dall'oracolo del Vaticano» (1). Queste parole richiamano senz'altro al pensiero le parole della Bolla dommatica su citata: « *Itaque plurimum in Domino confisi advenisse temporum opportunitatem pro immaculata sanctissimae Dei Genitricis Virginis Mariae Conceptione definienda, quam divina eloquia veneranda traditio, perpetuus Ecclesiae sensus, singularis catholicorum antistitum ac fidelium conspiratio, et insignia praedecessorum nostrorum actu et constitutiones mirifice illustrant ac declarant* ».

Così queste parole: « Finalmente osserviamo i pareri dell'Episcopato e delle varie Chiese e Capitoli e Capi d'Ordini e insomma di tutti gli ordini della Gerarchia e della Cattolicità, i quali con solenne Enciclica del 1849, ne' giorni del suo esilio, quasi invocando l'aiuto e la protezione della Vergine « *Auxilium Christianorum* », richiesero con mirabile slancio e generoso desiderio del maggior onore della Madre di Dio l'immortale e glorioso Pontefice Pio IX. I quali sono concordi nella sentenza, caldi dell'affetto religioso, ed ansiosissimi della speranza che siano ormai compiti i giorni della maturità, e dell'aspettazione della Chiesa circa la solenne e dommatica definizione del gran Mistero dell'Immacolato Concepimento di Maria» (2); queste parole — dico — fanno ricordare quelle altre parole della Bolla « Ineffabilis »: « Ab antiquis temporibus Sacrorum Antistites, ecclesiastici viri, regulares Ordines ac vel ipsi imperatores et reges ab hac Apostolica Sede enixe efflagitarunt, ut immaculata sanctissimae Dei Genitricis Conceptio veluti catholicae fidei dogma definiretur. *Quae postulationes hac nostra quoque aetate iteratae fuerunt, ac potissimum felicis recordationis Gregorio decimosexto, praedecessori nostro, ac nobis ipsis oblatae sunt tum ab episcopis, tum a clero saeculari, tum a religiosis familiis ac summis principibus et fidelibus populis* ».

Altre rassomiglianze. Continua il P. Fania: « Il qual consentimento di Prelati tanti, e di chiese sparse per l'Orbe Cattolico, e l'uno sì lontano dall'altro, chi ben vede, *non solo è per se una dichiarazione del fatto universale tenuto nella Chiesa,* onde si celebra dappertutto come credenza cattolica, quello che

(1) *L. c.*, 89-90.
(2) *L. c.*, 122.

non è ancora per espresso giudizio un dogma cattolico, *ma è da considerarsi come esso stesso una voce divina che si ode per ogni dove, e la quale giunge sino al Vaticano,* onde l'avverte che è già tempo di rallegrare il Mondo con una dommatica definizione » (1). La Bolla: « Nihil certe antiquius habuimus, quam pro summa - nostra vel a teneris annis erga Sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam veneratione, pietate et affectu, *ea omnia peragere, quae* **adhuc in Ecclesiae votis** esse poterant, ut beatissimae Virginis honor augeretur, ejusque praerogativae uberiori luce niterent ». Queste ultime parole della Bolla, come quelle altre che seguono circa il fine della definizione dommatica del privilegio mariano, che è quello di soddisfare *pientissimis catholici orbis desideriis... ac simul in ipsa* (Virgine) *unigenitum filium suum Dominum nostrum Iesum Christum magis atque magis honorificare, cum in Filium redundet quidquid honoris et laudis in* **Matrem** *impenditur* » risentono sensibilmente della conclusione della dotta ed eloquente dissertazione del P. Fania. « Ma il sommo dei trionfi — egli scrive — *che è il desiderio* e *l'aspettazione* di tutti i credenti, sarà la parola di Pietro che uscirà, ci confidiamo, dai labbri dell'immortale ed anche per questo gloriosissimo Pontefice Pio IX. Una gloria universale echeggerà dall'uno altro polo dell'Orbe Cattolico. E tal miracolo di nuova festa nel mondo, volti gli animi al *lume che illumina ogni mente che viene in questo mondo, ed alla gloria di Maria,* che è il parelio di quel Sole di giustizia, avverrà, speriamo, che nuovo ordine di cose, di giustizia e di pace celebreranno i figli della Redenzione ».

Potremmo continuare questo studio di raffronti fra la Dissertazione dell'illustre P. Fania e l'Enciclica « Ineffabilis »; ma per amor di brevità ci fermiamo qui, invitando i nostri lettori a farlo per loro diletto. Nella dotta ed eloquente dissertazione del P. Fania troveranno, senza dubbio, il canovaccio della immortale Enciclica in parola, e si convinceranno con noi che non è senza serio fondamento l'opinione di coloro che attribuiscono, se non la paternità di detta Enciclica, almeno la più grande e importante parte al P. Antonio da Rignano. Il

(1) *L. o.*, 123.
(2) *L. C.*, 124-5.

quale certamente fece parte della Commissione straordinaria stabilita da Pio IX nel 1857 sull' argomento della Concezione (1).

In questa dissertazione è ricordato, con un certo senso di santo orgoglio, l' attività intellettuale di Scoto per difendere nelle scuole il dolce mistero. Il P. Fania sintetizza così questa mirabile attività: « Ma intanto che queste divozioni (verso la Vergine Immacolata) appresso i fedeli si propagavano e crescevano, nelle scuole si battagliava gagliardamente, spartendosi fra loro i combattenti, il punto primo e secondo dell' immacolato concepimento. Fra i quali sorse, e per vero, come principale campione della Concezione al tutto immacolata di Maria il Minorita *Giovanni Duns Scoto,* il quale per ingegno, forse più che qualunque altro, sottilissimo, guardando con fina e diritta sublimissima intelligenza alla somma idealità dell' argomento, dileguò tutte le obbiezioni che si attraversavano al puro concetto della sua opinione. Gli avversari, benchè dottissimi, pure in queste intelligenze così fine non dettero abbastanza prove della delicatezza loro nell' afferrare tutte le sfumature, e, come a dire, i lembi leggerissimi della idea religiosa intorno la Vergine. Le quali tutte, rapidamente afferrando, con sapiente precisione sapeva sì esporre il Dottor Sottile, che giunse perfino a far mutar sentenza alla Facoltà Teologica di Parigi, la quale d' allora in poi ebbe per dogma della sua scuola la scotistica opinione; che vide essere una sentenza contenentesi non solo nella pietà del Cristianesimo, ma negli oracoli che quindi venivano svolgendosi della Sacra Scrittura e delle tradizioni della Chiesa circa alla Vergine (2).

---

(1) Veniva eletto membro della Consulta teologica con il P. Perrone della Compagnia di Gesù e il P. Carlo Passaglia della stessa Compagnia con lettera del 4 agosto 1851. Cf. Vincenzo Sardi, *op. c.*, 738.

(2) *Op. c.*, 112-3. — Il P. Antonio Fania nacque a Rignano Garganico (Foggia) il 5 febbraio 1804. Studiò nel Convento dell' Annunziata in Bologna. Fu Ministro Provinciale dell' alma Prov. di S. Angelo in Puglia dal 1835 al 1838. Nel 1839 veniva eletto Segretario Generale. Dal 1844 al 1850 occupò la carica di Procuratore Generale. Fu Consultore della Sacra Congregazione dell' Indice, della Inquisizione, del Concilio ed Esaminatore de' Vescovi. Il 27 marzo 1867 veniva eletto Vescovo di Marsico e Potenza. Morì a Roma, quasi ebete, per gravi dispiaceri.

Ingegno straordinario, scrisse e pubblicò, pur distratto, giovanissimo, dalle cariche, oltre il Novenario di cui abbiamo fatto parola: 1. Discorso sulla grandezza e lo spirito di Roma antica, quasi vaticinio della giustizia predeterminata della Roma moderna, letto all'Accademia di Archeologia; 2. S. Paolo e la forma di vita Apostolica; 3. Biografia e rivista delle opere Giovanni Tommaso Giordani di Montesantangelo; 4. Esame del Colombo di Lorenzo Costa; 5. Origine e grandezza della Porziuncola presso Assisi; 6 Del vero

3. Mentre il P. Pacifico e il P. Fania sollecitavano con i loro scritti la definizione dommatica dell' Immacolato Concepimento di Maria, altri la sollecitavano con la preghiera, con la liturgia e con la mortificazione.

L' 11 febbraio del 1848, i Frati del Real Convento della Vergine del Pozzo di Capurso (Bari) domandavano ed ottenevano da Sua Santità Pio IX di poter celebrare una *messa quotidiana* alla SS.ma Trinità « a perenne, degno ringraziamento de' singolari benefizi, favori e privilegi, de' quali volle arricchire la prediletta creatura Maria dal momento *della sua Immacolata Concezione* fino alla gloriosa e trionfale Assunzione in cielo » con 300 giorni d' indulgenza.

Lo stesso Indulto il Sommo Pontefice concedeva alla Real Chiesa di S. Maria di Squinzano (Lecce) (1).

Nel 1849 gli Alcantarini di Napoli domandarono il permesso di osservare canonicamente la Vigilia della festa dell' Immacolata Concezione. Pio IX lo accordò loro con Breve datato da Gaeta, il 3 agosto 1849, e il Ministro Generale Luigi da Loreto l' estese all' Ordine intero il 23 luglio 1850 (2). Lo stesso fu domandato da quarantotto Prelati del Regno, con una istanza fatta rassegnare al Santo Padre dal re Ferdinando II (3).

Intanto, sotto un Generale meridionale, P. Venanzio da Celano, si realizzava il sogno lungamente sognato dall' anima francescana, specialmente del mezzogiorno d' Italia: la definizione dommatica dell' Immacolato Concepimento di Maria. Nell' auspicatissimo giorno della definizione, il sullodato Generale dell' Ordine de' Minori presentava al Papa Pio IX un giglio d' argento, simbolo della purità immacolata di Maria, pronunziando queste commoventi parole a nome di tutta la famiglia francescana rappresentata da' rispettivi Ministri Generali: «San-

---

e leggiadro stile italiano; 7. Saggi di confutazione in due conferenze del Signor La Marne; 8. Sopra un dipinto di Michele Withner, Bavarese; 9. Sul battesimo di una famiglia ebrea; 10. Utilità del dolore; 11. Del principio protologico della conoscenza umana; 12. Lettere ad un amico sopra l' Indice. — Pubblicò poi moltissimi articoli *a)* sull' *Osservatore Romano*, *b)* nel *Divin Salvatore* - Cronaca settimanale romana; *c)* sul periodico romano *La Vergine*, *d)* nel periodico *La Carità* del P. Lodovico da Casoria. Cf. Carlo Villani, *op. c.*, 1199-1201.

(1) P. Agostino Pacifico, *op. c.*, 828-9.

(2) Pauwels-Molini, *op. c.*, 270. - P. Pacifico, *op. c.*, nella lettera dedicatoria a Ferdinando II.

(3) P. Pacifico, *op. c.* — V. pure il periodico *La Scienza e la fede*, An. X, vol. XIX, 539, Napoli, 1850.

tissimo Padre! L'oracolo infallibile della Vostra apostolica parola ha compiuto, in questo giorno, ciò che la famiglia Francescana ha da parecchi secoli intrapreso con tutto l'ardore de' suoi voti. Ed ecco perchè la Famiglia Serafica, giubilante di questo risultato, supplicherà la Maestà divina di conservare lungo tempo Vostra Santità, per il bene della Chiesa universale. Ed io, unitamente ai miei colleghi, servitore obbedientissimo di Vostra Santità, a nome de' tre Ordini del Serafico Patriarca Francesco, di cui sono, benchè indegno, il successore, vi offro questo giglio, simbolo della purità perfetta fin dal primo istante della Concezione Immacolata di Maria » (1).

E così il meridionale che, primo nell'Italia, anzi in tutto l'Occidente, e propriamente Napoli introdusse la festa dell'Immacolato Concepimento sin dal secolo VIII — come ha dimostrato apoditticamente il P. Perrone (2) — il meridionale che, primo nell'Ordine, promosse il culto al valoroso e invitto campione del grande privilegio mariano, Giovanni Duns Scoto, venerandolo nella Chiesa come Beato, dando — come abbiamo visto — un notevole contributo alla sua dottrina, il meridionale, dico, ha avuto l'onore di avere un suo figlio Ministro Generale

---

(1) Dom Guéranger, *Memoire sur la question de l'Immaculée Conception de la S. S. Vierge,* 190, Paris, 1855. Pauwels-Molini, *op. c.*, 273. — Nella medesima occasione e nel medesimo giorno il Generale de' Conventuali offerse a sua Santità una rosa d'oro e il Procuratore Generale dei Cappuccini due splendide incisioni ricordanti il mistero. Cf. Dom Guéranger, *l. c.*

(2) Crediamo opportuno riportare per intero il passo o la citazione dell'illustre gesuita P. Perrone, il quale prima aveva adottato l'opinione del Mabillon secondo il quale la festa dell'Immacolato Concepimento avrebbe avuto origine prima nella Spagna, poi nella Francia, nell'Inghilterra e nelle altre nazioni occidentali: « Ad occidentalem autem quod spectat Ecclesiam, ex allatis antea monumentis liquidum est ejusmodi cultum a seculo ut *minimum* X sive in Hispania primum, sive in Gallia obtinuisse, ac caeteras postea hoc Occidentis Ecclesias pervasisse. *Re tamen diligentius excussa, ac veteribus historiae monumentis penitius exploratis, aperte constat longe anteriorem Immaculati Conceptus cultum referri debere. Extat enim vetus marmoreum Neapolitanae Ecclesiae Kalendarium, quod digestum esse seculo Ecclesiae IX cl. Alexius Simmachus Mazochius, qui eruditissimum de illo edidit commentarium luculenter ostendit.* Atqui in eiusmodi Kalendario ad diem IX decembris, more Graecorum, habetur inscriptio: *Conceptio Sanctae Mariae Virginis.* Id quod probat iam ante seculum IX in eadem Ecclesia, a latinis scilicet hominibus Festum istud fuisse celebratum. Iure igitur meritoque Iosephus Simonius Assemanius (Dizionario degli uomini illustri, F. 2, p. 376, art. *Assemanio*) inde concludit *Neapolitanos in Italia ante Gallos et Anglos, aliosque omnium primos latinorum fuisse qui Sanctissimae Deiparae Immaculatae Conceptae hunc cultum a Graecis, ut videtur, acceptum deferrent* » Cf. *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico Decreto definiri possit,* Romae, 1847. Citato dal P. Pacifico, *l. c.*, 60-61.

proprio nella faustissima e immortale circostanza della definizione dommatica del dolce Mistero.

È stata questa la migliore e più ambita ricompensa alla sua fede e alla sua dottrina.

4. Se l'attività francescana, nel mezzogiorno d'Italia, durante la prima metà dell'ottocento, si concentrò quasi tutta alla realizzazione del più bello ideale scotistico: la definizione dommatica dell'Immacolato Concepimento di Maria, fuori dell'Ordine le più belle tesi di Scoto venivano volgarizzate da ingegni potenti e luminosi come da Vito Fornari, Alfonso Capecelatro, Francesco Acri.

Perchè non si abbia a credere che siamo noi che — a qualunque costo — vogliamo trovare dovunque infiltrazioni scotiste nel pensiero moderno, per ciò che riguarda il Fornari e l'Acri ci rimettiamo a quanto ha osservato e scritto il Dott. Umberto A. Padovani in un suo recente volume su **Vito Fornari,** che ha avuto l'onore di far parte delle pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore e di essere pubblicato dalla Società Editrice « Vita e Pensiero » di Milano (1).

Nel Capitolo 8°, dove studia le fonti delle dottrine del grande pensatore pugliese (2), il Padovani, fatto notare il platonismo (generico) di Vito Fornari, scrive: « Ma vogliamo fare qualche

---

(1) Dott. Umberto A. Padovani, *Vito Fornari, Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimonono,* Milano « *Vita e Pensiero* » 1924 — Di questo volume aveva parole di alto encomio l'illustre scienziato Prof. On. Antonino Anile in un articolo pubblicato sul famoso giornale del Partito Popolare *Il Popolo* (28 luglio 1925), scrivendo, fra le altre cose: « Il volume del Padovani lampeggia della luce di simile anima, (cioè del Fornari). Si avverte la sinfonia tra l'autore ed il rievocatore. Qua e là lo stesso stile del Padovani prende qualche movenza fornariana, acquista calore ».

È stato elogiato anche da G. Bontadini in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,* XVIII, fasc. III, 210-214, art.: *Una Cristologia poco nota.*

(2) Vito Fornari nacque a Molfetta nel 1821, quando Gioberti aveva vent'anni, Rosmini ventiquattro, Galluppi cinquantuno. Giovanissimo venne nella capitale del Mezzogiorno, ospite de' Padri Teatini. Ingegno precoce, a 15 anni tradusse la *Vita di S. Corrado Bavaro* del Giovene dettata in elegante latino. In Napoli prima fu discepolo e ben presto amico e compagno di Basilio Puoti, in quella famosa scuola che fiorì dal 1825 al 1847. Coltivò non solo gli studi filologici e letterari estesi alle lingue orientali, ma ancora quelli di filosofia e teologia, delle Sacre Scritture e delle scienze naturali e storiche. Il che affievolì la sua fibra per cui dovette rinunziare alla cattedra di filosofia offertagli nel 1854 dall'Università di Pavia.

Nel 1844, appena ventitreenne, fu nominato lettore e interprete dei *Papiri Ercolanesi* conservati nel Museo di Napoli. Nel 1860 fu eletto Direttore della Biblioteca Nazionale di Napoli. Fu socio delle principali accademie e amico dei più grandi italiani del suo tempo. Fu celebre epigrafista. Di lui sono le epigrafi al monumento a S. Francesco a Posillipo. Morì in Napoli il 6 marzo del 1900.

riscontro, che può essere significativo tra alcune principali dottrine fornariane ed alcune analoghe dottrine che s'incontrano nella tradizione platonica cristiana. Può essere anzi tutto interessante un raffronto tra l'ontologia e la cosmologia fornariana, che sono illustrate nel 1° e 3° dialogo dell'*Armonia universale,* e che pure sono incorporate nel 1° capitolo del 1° libro della *Vita di Gesù*, e la relativa concezione della dottrina scotista intorno ai principi costitutivi della realtà creata: la quale si distingue nettamente dalla scuola tomista in quanto questa concepisce la materia prima irreale senza la forma, quantunque elemento essenziale de' corpi, laddove la dottrina scotista dà una realtà autonoma alla potenza, alla materia, che considera il soggetto, la sostanza in cui l'atto, ossia la forza opera. Abbiamo visto (1° dialogo dell'*Armonia universale*) che pel Fornari gli esseri creati in genere sono una dualità di sostanza e azione, i quali, appunto perchè creati, sono limitati rispetto alla sostanza e azione assoluta *(Uni tutto)* e i limiti si chiamano spazio e tempo. E come dalla sostanza e azione assoluta essi muovono, in quanto sostanze, ordinate nella gerarchia spaziale, così alla sostanza e azione assoluta, tendono a ritornare, in queste azioni, nella gerarchia temporale, che è il progresso. Abbiamo visto pure (3° dialogo dell'*Armonia universale*) che gli elementi costitutivi della realtà fisica, in ispecie, sono la materia e l'etere, questo attivo e quella passiva, ma capace però di esistere di per sè, tant'è vero che fu l'oggetto della creazione del primo giorno. E questa dualità fondamentale, sebbene potenziata nei gradi superiori, dell'essere, permane come vita di tutto l'universo visibile. Ora secondo Scoto appunto il creato si comporrebbe di sostanze e forze (finite), le quali però non sono divise, ma costituiscono nei vari esseri un'unità concreta: ogni forza è sostanza e ogni sostanza è forza. Ossia le sostanze sono attive, e come tali mirano — in un razionale svolgimento — a compiere la creazione divina con la creazione mondana. La forza è la forma, il principio attivo; la sostanza, la materia il principio passivo delle cose create: ma la materia è capace di esistere di per se « poichè una forza reale e concreta non agisce e non esplica la sua energia nel mondo delle astrazioni e delle negazioni, ma sul reale e sul concreto. In vero,

tra l'ente concreto ed il niente non v'ha mezzo. Dunque la materia prima od è un niente o qualcosa di concreto ». La limitazione della sostanza e della forza assoluta per la materia e per la forma nelle cose create è lo spazio e il tempo, che hanno come termine di paragone e misura l'immensità, e l'eternità di Dio, il quale appunto è pienezza di sostanza e di forza. Onde tutti gli esseri creati, anche spirituali, sarebbero sottoposti, oltre che al tempo, pure allo spazio. Di questa dualità è intessuto tutto l'universo, in cui essa è generatrice di vita e causa del perenne avvicendarsi delle cose ». — (1).

Secondo il nostro modo di vedere, il Fornari parla più esplicitamente della detta materia prima nel capo. 1° del libro I° del suo insuperabile capolavoro *La Vita di Cristo,* che raccoglie il meglio del suo pensiero, e intorno alla quale lavorò per ben trent'anni, divenuta sin dalla sua giovinezza, il pensiero dominante della sua vita, il fine a cui rivolse — come scrive il nipote — tutti i suoi studi e la sua attività (2). Parlando della terra informe e vacua di cui parla il Genesi, il Fornari si esprime così «... non è la terra che siamo soliti chiamare con questo nome, ma la *materia schietta*, infima delle creature, a cui è convenientissimo il nome di abisso che usa la Bibbia. Dunque l'abisso, il silenzio, le tenebre fu la prima creatura, la più vicina al nulla. Essa nondimeno ha una sua proprietà che sappiamo, ed è il genere, cioè a dire ch'essa è feconda. La fecondità, un essere *generico, passivo,* compagno del silenzio e delle tenebre, difficile a circoscriverlo col pensiero,

---

(1) Cf. pp. 177-8. Per la interpretazione del pensiero scotista il Padovani dichiara di essersi servito dell'operetta del P. Lodovico da Motta di Livenza, *Metodo e sistema del Ven. Giovanni Duns Scoto* (Gerusalemme, tip. dei pp. Francescani, 1898). Cf. p. 82 e sg.

(2) Il nipote del Fornari a cui si allude è *Don Gaetano Fornari,* monaco di Montecassino, che scrisse con sobrietà e precisione alcune notizie biografiche sull'illustre Zio, che premise all'opera postuma fornariana *Età dell' oro.*

La *Vita di Cristo* fu pubblicata a Firenze, per i tipi di Barbera in duplice edizione, a varie riprese dal 1869 al 1893. Fu ristampata a Roma (Desclée Léfebvre e C.) nel 1901. Noi ci serviamo della prima edizione in 5 volumi.

Scrisse pure e pubblicò: 1. *Dell' Armonia universale*, che concepì giovanissimo e pubblicò a 29 anni. Ebbe tre edizioni: a Napoli 1850; a Firenze 1868, a Napoli di nuovo 1878. Sono dialoghi sulla filosofia della natura e contengono l'abbozzo di un completo sistema di filosofia.

2. *L'Arte del dire*, che è come un codice di filosofia dell'arte. Anche quest'opera ebbe varie edizioni: la prima nel 1850 a Napoli.

3. *Dell' Età dell' oro*, lavoro postumo pubblicato nel 1904.

4. Molte *Iscrizioni* ed *Epigrafi* giudicate da molti superiori a quelle del Giordani.

uovo del mondo, o mondo potenziale che si dica ; questo è il principio creato della creatura. Nel linguaggio divino si chiama abisso, com'è detto ; gli uomini lo chiamano natura, e non malamente, perchè questo vocabolo esprime la proprietà della fecondezza ; ma ci confondiamo nel definirla, perchè la cosa non si guarda nel posto suo... Natura è ingresso all'esistenza, la prima orma creata da Dio, l'orma della paternità divina, è antecedente al corpo e allo spirito ; *da lei emerge il corpo, lo spirito e ogni cosa :* è una in tutto il creato, anzi è l'unità iniziale del creato, benchè non sia essa tutta la creatura nè una creatura compiuta ; è vocabolo correlativo di fecondità infinita, come creatura è correlativo di creatore » (1). Da questa materia « genere » scaturisce la *specie* degli esseri il terzo giorno della creazione (2).

Questa materia prima, genere o natura, spiega, almeno in parte, l'*unità* del mondo, essendo del medesimo genere tutte le creature, cioè di quello che fu creato nel primo dì. Se feconda è la vita, se fecondo è il pensiero, l'una e l'altro sono fecondi della fecondità creata in principio (3). Dice — almeno in parte — giacchè per il Fornari, come per Scoto, l'unità perfetta compiuta, il mondo la raggiunge solo nel Verbo, in Cristo (4) ». È vero, dunque — egli dice — che il creato è tutto un genere ed una natura ; ma essendo la natura negazione dell'uno (essendo divisibile : si divide infatti nella moltitudine degli esseri creati) il mondo non può essere uno che per lei, e si deve creare altrove (cioè in Cristo) l'unità del mondo e di lei stessa » (5).

Continua il Padovani : « Un'altra dottrina del Fornari, che è comune allo scotismo, e pur si distingue dalla scuola tomista, è quella relativa all'Incarnazione. Per i tomisti il motivo dell'Incarnazione è il peccato originale, quindi l'Incarnazione sarebbe fatto estrinseco e accidentale nella storia dell'universo ; per gli scotisti invece motivo dell'Incarnazione, è il bisogno del finito di una mediazione con l'infinito, onde l'Incarnazione, e tutto l'ordine sovramondano, si presenta come complemento della realtà naturale : il peccato non avrebbe fatto altro che accentuare questa situazione. Dice Scoto che l'abisso, la dualità, il contrasto fra gli

(1) Lib. I, c. I., 39-40.
(2) Ivi, 42.
(3) *Ivi*, 64-67.
(4) *Ivi*, 53.

estranei : Dio e mondo, tempo e eternità, spazio e immensità, contingente e necessario, relativo e assoluto, finito e infinito, potrà essere eguagliato solo dal Verbo incarnato, dal Cristo di Dio, il quale è il colmo della piramide mondana che tocca il trono dell'altissimo, l'anello di congiunzione tra il creato e i Creatore ; e in lui, che è l' ultimo termine dialettico della creazione, il complemento e il fine dell' opera tutta dei Creatore, saranno pure ricondotti all' armonia suprema tutti quei contrari ed opposti, di cui è intessuta l' universa realtà, e dal cui conflitto e lotta nasce la vita » (1).

Evidentemente l' illustre Autore ha esposto con linguaggio fornariano il pensiero del grande pensatore francescano. Nel passo citato egli solamente accenna, o meglio afferma come il Fornari abbracciò o ebbe comune con lo scotismo la dottrina del motivo *primario* dell' incarnazione, ch' è non già la redenzione umana, ma la elevazione e la glorificazione dell' universo: espone altrove cioè in tutta l' opera la dottrina del pensatore molfettese. Così cita giustamente queste parole del proemio, nelle quali è ritratta l' intuizione centrale del pensiero filosofico e religioso di Vito Fornari : « O io ammetto il mistero di Cristo o io divento cieco della mente, cioè tutto mi si fa misterioso e peggio che misterioso assurdo... Per Cristo io trovo e intendo e comprendo ogni cosa. Senza lui e fuori di lui la mente o trova Iddio o la creatura soltanto, e non trova mai uniti l' uno e l' altra... Così l' universo per un mistero s' intende e spiega tutto... perchè tutto o è segno di Cristo, o sospiro di Cristo, e Cristo è la ragione e la verità di tutto » (2). Nel Cap. 6° (3) scrive del Fornari : « L' incarnazione del Verbo è per lui non un fatto accidentale nella storia dell' umanità, ma necessario coronamento dell' universo e dell' uomo, necessaria mediazione tra l'infinito e il finito : le sue pagine perciò, anche quando ci descrivono le vicende terrene della vita di Gesù vibrano del fremito della vita universale, di cui egli è il Logo del passato e dell' avvenire sino al confine dei tempi ». Lo stesso afferma a p. 53, citando il *proemio* (pp. 10-12 e 20) della Vita di Cristo : «... secondo lui (il Fornari) il Cristo non è solo un fatto — sia pure

(1) *Op. c.*, 178-9.
(2) *Vita di Cristo* - Proemio, 11-13.
(3) Pag. 195.

importante e miracoloso — della storia universale, ma la condizione, la spiegazione di questa, anzi di tutta la realtà ». Crediamo far cosa grata al lettore citare le parole del Fornari perchè si vegga più limpido il suo pensiero : « All' occhio degli uomini G. C. si svelò tardi, ma fu la prima creatura al cospetto dell' eterno creatore. Fu la prima creatura ed il primo tempo della creazione : onde al profeta Daniel apparve come *l' antico de' giorni* nella visione descritta nei capi VIII delle sue profezie » (1).

In Cristo si realizza l' unità del mondo. Cristo è « l' unità del creato e dell' increato » (2). « Essendo G. C. l' unità del mondo, importa Lui essere la causa dell' ordine ch' è nel mondo. Ciascuna creatura, venendo in essere, piglia posto tra le altre secondo il rapporto che ha a Cristo, ed è ciò ch' essa è per quel rapporto e secondo quel posto. Laonde essendo necessario che la causa dell' essere e del suo ordine preceda in qualche maniera all' effetto, è necessario altresì che Cristo abbia preceduto in qualche maniera tutte le creature. Perciò Paolo Apostolo nel primo dell' epistola ai Colossesi, al v. 15, lo chiama il *primogenito* di ogni creatura » (3).

La creazione dell' universo per il Fornari fu *cominciamento* dell' Incarnazione (4). « Cristo si vede nella creazione, siccome tipo a cui le creature sono conformate, siccome segno a cui anelano, siccome intimo significato che elle contengono, e da ultimo siccome necessario postulato, affinchè sia vero che le molte creature sieno l' unico mondo, e così venga risolto il problema posto e studiato inutilmente dalla scienza umana, a cominciare da Parmenide e venir giù fino all' ultimo panteista di questo secolo » (5).

Sembra che Mosè non parli di Cristo nel Genesi, — « Ma chi medita in quella narrazione vede Cristo incessantemente, velato, si, o per dir meglio, in quel modo che veggiamo il sole prima che spunti sull' orizzonte ; ma pur sempre con crescente chiarezza di mano in mano, dal momento che fu creato l' abisso e la luce fino al momento che fu creato l' essere che si chiama

(1) *Proemio* della « Vita di Cristo », 67.
(2) *Ivi*, 67.
(3) *Ivi*, 66.
(4) L. I, cap. 1°, 86.
(5) *Ivi* 84.

uomo ed angelo; e in ogni modo con tanta certezza che non possiamo dubitarne » (1).

Per il Fornari lo stato edenico è stato soprannaturale, ma stato incompleto — l'alba del settimo giorno — poichè il Verbo si sarebbe incarnato anche se non fosse avvenuto il peccato originale, essendo l'Incarnazione lo scopo della creazione: il peccato non fece altro che aggiungere al premio il valore di espiazione » (2).

Lo scopo della Incarnazione è stato l'unione del finito all'infinito. Questa unione era conveniente avvenisse per mezzo dell'uomo anzi che per mezzo dell'Angelo: « All'innesto che fanno gli agricoltori si elegge una pianta che sia in sul crescere. Or, siamo a quest'umile paragone e si è che l'uomo è simile a pianta che cresce, e l'Angelo a pianta tutta cresciuta. Se dunque al creato non può mancare l'unità, e questa unità non gli può venire d'altronde che dalla deificazione della creatura, egli è chiaro che all'uomo tocca la sorte di essere deificato, ancorchè l'angelo sia da più. Lasciando le similitudini da parte: all'uomo ch'è più verso il centro della creazione, ch'è più stretto con le creature inferiori, ch'è più bisognoso e più capace di ascendere, all'uomo, più che all'angelo, conveniva di essere deificato.

« E anche a Dio conveniva congiungere se all'uomo che all'angelo; perchè, scendendo al disotto al fastigio della creazione, così risplende meglio l'unità di lui, e così fa un vero nodo tra la creatura e sè. Tanto è a dire uomo deificato, quanto Iddio umanato » (3). Queste riflessioni sembrano tolte di peso dal discorso del grande oratore Leccese, Roberto Caracciolo, sulla Incarnazione da noi innanzi riferito (4).

Un'altra idea scotista è cara al Fornari: quella del primato della volontà. Lo riconosce lo stesso sullodato Padovani benchè egli sembri d'ignorare che il *primato della volontà* sia anche una teoria scotiana, citando solo un passo di S. Bonaventura al riguardo: « Un altro indizio del suo misticismo — egli scrive —

---

(1) *Ivi*, 73.
(2) Padovani, *op. c.*, 76. — Fornari, *Vita di Cristo*, 86-87.
(3) *Vita di G. C.*, l. 1°, cap. 1°, 64-65
(4) Pag. 96-98

è il primato che egli (Fornari) assegna alla volontà, onde ne deriva la sua concezione della filosofia come « amoroso uso di sapienza » (1). Per lui l'essenza dello spirito umano è l'amore, l'amore che lo tira invincibilmente a Dio; e amore sono tutte le facoltà di esso spirito, il conoscere, l'arbitrio, il volere » (2). Però opportunamente il chiaro Autore si affretta a fare osservare che il Fornari non cadde davvero nelle manchevolezze di un puro volontarismo, come non vi cadde Scoto, checchè ne dicano i suoi nemici e i suoi falsi interpreti. « « Egli però — sia detto ora di sfuggita — sembra intuisse tutte le manchevolezze di un puro volontarismo, e perciò pensava questo conato all'infinito non come una facoltà che si oppone ed esclude un'altra facoltà, ma quell'elemento fondamentale dello spirito in cui tutte si unificano e compongono » (3). Scrive infatti il Fornari a proposito dell'episodio così profondamente umano e drammatico di Maria Maddalena, che versa profumo sul capo di Gesù: « Ma all'anima ardente di Maria niuna significazione di amore basta al suo desiderio. Se ella versi tutto ciò che possiede, e se anche versi la sua vita a piedi di Gesù, le par niente al merito di lui. Entrò nel convito con un alberello di essenza di nardo schietto, che valeva un gran prezzo, il ruppe e lo versò in sul capo e a' piedi di lui, e l'odore se ne sparse per tutta la casa. Se questa donna, la sorella di Marta e di Lazzaro, la quale pratica una si splendida forma di adorazione, e siccome par verisimile, quella medesima che risorta dal peccato per uno sguardo pietoso di Gesù, lo adorò allora con la medesima forma di adorazione, è a dire che oggi *ella vuole significargli essere viva in lei la memoria di quel beneficio.* Ma il suo atto ha questa volta un maggior significato. L'amore è ansioso è timoroso, *è veggente più dell'intelletto, ed è spesse volte presago dell'avvenire.* Le dice il cuore, che persona così buona *è santa* è troppo diversa da tutti, e il mondo non è degno di possederla, nè può sofferirla » (4).

Per lui l'operazione comincia nel volere (5). La libertà « non

(1) *Della Armonia universale*, p. 388.
(2) Padovani, *op. c.*, 37.
(3) Padovani, *op. c.*, 37.
(4) *Vita di G. C.*, l. 2º, cap. X, 473.
(5) *Op. c.*, l. I, c. II, 162.

è esenzione e semplice privazione, ma eziandio potestà effettiva, non è condizione del volere e dell' operare, ma condizione e scaturigine della volontà e dell' operazione; non è una dote, ma più tosto è la sostanza dello spirito. Perciò l' uomo rifiuta ogni altro bene, anche la vita per la libertà; e perciò nessun altro delitto odiano tanto gli uomini, quanto di chi tenti spogliarli di libertà. Tenti, dico, e non che riesca di spogliarli, perciocchè l' arbitrio è la rocca dell' umanità, e chi potesse annientarlo avrebbe spento nell' uomo la persona » (1). Nel capo 2° del libro I° esalta la volontà di Adamo innocente in cui ben a ragione vede le condizioni dell' uomo intero, dell' uomo vero: Il Padovani così riassume lo stato edenico dell' uomo, descritto dal Fornari: L' uomo necessariamente era tutto a Dio, ma poteva volerlo e non volerlo mediante l' arbitrio o libertà, che è la prima delle facoltà dello spirito -- il quale è amore, ossia tendenza libera e cosciente -- e che è, appunto, il potere di scegliere tra te e Dio. La libertà dell' uomo si esercita sempre in questa alternativa, e tutto il resto non è voluto nell' uno e nell' altro: volere sè in Dio, e con ciò rifare il divino lavoro, vivere nel seno della vita, o Dio in sè, e con ciò volere ancora Dio, ma tortamente, isolandosi dalla sorgente della vita. Qui l' uomo appare veramente simile a Dio, ossia creatore, in quanto è creatore di sè stesso e libero come lui. Dunque l' arbitrio è potestà di esinanirsi o di ampliarsi, e lo spirito si amplifica in Dio, e questa amplificazione avviene mediante la conoscenza, per cui l' uomo s' apre all' Infinito, e il volere, per cui lo stringe in sè o meglio si stringe a lui: il conoscere e il volere che sono le altre due facoltà dello spirito e forme dello stesso amore, e come questo atto unico di tre agenti, dell' uomo e di Dio » (2).

Col primato della volontà il Fornari riconosce il primato dell' azione tra le facoltà dello spirito umano e tutte riduce a forme di amore, di cui il volere è l' espressione « Il conoscere è un mezzo all' operare — egli scrive — e ogni cognizione è vana se ella non fruttica nelle azioni. Il che si può argomentare anche da questo, che Iddio nella creazione non creò una semplice scienza, ma un fatto pieno di scienza, e che Cristo

(1) *Ivi*, l. 1°, c. II, 162.
(2) *Ivi*, 103.

altresì non rivelò soltanto una dottrina, ma fondò una chiesa: e che i seguaci di questa chiesa volle che non si conoscessero alle parole ma alle opere » (1). « Insomma — scrive un poco più innanzi l'illustre pensatore — l'operare è verso lo schietto volere, come il parlare è verso lo stretto conoscere, secondo la distinzione veduta a suo luogo » (2). Cioè a dire, commenta il Padovani, « come il conoscere umano è una sintesi razionale di sensibile e intelligibile che si opera mediante il linguaggio, così l'umano agire è sintesi d'istinto e volontà, e tale sintesi prende il nome di operazione, che è appunto attività dello spirito accompagnata dall'attività del corpo » (3).

E' questa, si può dire, l'idea dominante di tutto il mirabile capolavoro fornariano: l'essenza dell'uomo è l'amore, ossia un conato all'infinito concreto, che è Cristo: e in quest'unione dell'uomo sta la *religione*.

Anche per il Fornari come per Scoto la grazia esercita il suo influsso e risiede principalmente nella volontà. « Come nel miracolo il Verbo di Dio si fa potestà, e nella profezia si fa scienza, così nella grazia si fa volontà dell'uomo. In ciò la grazia consiste propriamente. Laonde, conciossia cosa chè il volere è il centro dell'uomo, allora l'unione dell'uomo con Dio è intera quando per la grazia Dio si fa volontà dell'uomo » (4). E il Verbo di Dio si fece volontà dell'uomo, quando, per mezzo di Mosè, si comunicò al popolo ebreo come legge (5). Per la legge Israel divenne popolo, perchè la legge diede a tutti una volontà comune, la volontà di Dio. « Questo è la legge; è Dio stesso, è Dio in persona: Dio che ci si manifesta, Dio Parola, il Verbo, dunque, di Dio. La legge è il Verbo, il Verbo fattosi nostro, fattosi in qualche maniera umano, giacchè dice all'uomo, *Io sono il Signore Dio tuo*. Brevemente, la legge è il Verbo divino che si fa volontà dell'uomo » (6).

L'ultima teoria scotista che vogliamo far notare nel Fornari è la concezione degli *universali*. Per il pensatore molfettese i

---

(1) Libro 1°, c. 2°, 109.
(2) *L. c.*, 103.
(3) *L. c.*, 80.
(4) Libro I, c. VI, 509.
(5) *L. c.*, 516.
(6) *L., c.*, 516.

concetti universali hanno un fondamento reale e obbiettivo. L'afferma categoricamente nel 1° Dialogo dell'*Armonia universale,* a proposito del concetto di *sostanza,* di *spazio* e di *tempo.* Lo fa dire per bocca di Leopardi ragionante con Zingarelli (1).

Il pensiero fornariano si muove, dunque, in un atmosfera sensibilmente scotista, benchè il nome di Scoto non comparisca mai sulle opere del grande filosofo pugliese. Nessuna meraviglia in questo orientamento del pensiero fornariano: lo scotismo ormai aveva una lunga tradizione di ben cinque secoli nel meridionale d'Italia, specie a Napoli, dove la cattedra di Scoto aveva creato ormai una larga e inestinguibile corrente di sano platonismo in mezzo a tutte le degenerazioni dell'umanesimo più o meno immanentistico e idealistico. Con questo sano platonismo scotiano, derivante dalla più pura tradizione patristica, ha potuto fronteggiare efficacemente la corrente hegeliana col suo idealismo assoluto ormai imperante — come abbiamo notato — nell'Italia meridionale e in Napoli.

Con questo non vogliamo davvero far derivare il pensiero fornariano da un'unica fonte: la scotista. Esagereremmo, senza dubbio, affermando ciò. Sottoscriviamo pienamente a ciò che scrive il Padovani sulle fonti del pensiero fornariano: un notevole influsso esercitò su di esso anche il Giobertismo allora di moda nel Napoletano, come già abbiamo notato — e col Giobertismo anche un pò di rosminianismo, che sforzarono di far rivivere il platonismo cristiano tradizionale per ristorare il pensiero cattolico dalle ferite ricevute dal pensiero moderno, dal cui influsso non seppero liberarsi del tutto, come non si seppe liberare del tutto il Fornari. Il quale, però, ha dato una impronta tutta propria al suo pensiero e all'opera sua, che, pur essendo filosofica, è essenzialmente mistica e di elevazione spirituale, riflettente la sua vita intemerata di sacerdote di Cristo, ricca di attività interiore e contemplativa. « Questo misticismo (cioè del Fornari) non entra solo come elemento logico, costitutivo del sistema, ma si manifesta nello stile, nella espressione del pensiero, quasi in forma di visione, per simboli, allegorie e metafore. Me-

(1) *Della — Armonia universale* — Ragionamenti — di — Vito Fornari. — 2° Ediz., Firenze, 1862, 40 e 42.

tafore le quali non sono usate come pure funzioni retoriche, ma giustificate dalla concezione fornariana che il sensibile sia naturalmente specchio dell' intelligibile, il quale specchiamento si chiama figura, e questo del sopraintelligibile (*mistero*), che ora a noi appare solo per *speculum et in aenigmate* » (1).

5. La luminosa figura del Fornari richiama senz' altro la visione di un altro illustre filosofo meridionale, che del Fornari fu l' amico più intimo e più fedele e l' autorevole difensore dell'opera sua, attaccata sopratutto nelle sue concezioni scotistiche da noi esposte: **Francesco Acri.** Nativo di Calabria (2), terra di filosofi — com' è stato osservato — dove per lunga tradizione più coltivata è la scienza dell' assoluto e dove anche il popolo, per una innata tendenza agli atteggiamenti speculativi dello spirito, più che altrove s' interessa dell' eletta ricerca dell' immortale vero; professore ammirato di filosofia, per lunghi anni, all' Università di Bologna, traduttore incomparabile delle opere di Platone; carattere adamantino di vero pensatore cattolico; contro la moda imperante nel mondo della cultura, contrastato da hegeliani e da positivisti, volle essere solitario cultore di una verità e di una bellezza sue proprie, nelle quali egli credeva e per le quali lottava, anche se questo suo patrimonio ideologico non incontrava favore nell' andazzo del tempo. È ancor viva la celebre polemica che ebbe col Fiorentino (3) per difendere il suo indirizzo filosofico e per dimostrare la vacuità de' sistemi allora imperanti, lotta a morte in cui dimostrò la vigoria della sua tattica di abile combattente dell' idea. E dagli attacchi del Fiorentino, come dagli attacchi di Bertrando Spaventa, dell' Imbria-

---

(1) Padovani, *op. c.*, cap. VIII, 175-191: *Notizie sulle fonti.*

(2) Nacque a Catanzaro nel 1836 e morì a Bologna nel 1923.

(3) Eco di questa lotta sono le opere seguenti: *La filosofia contemporanea in Italia*, risposta di F. Fiorentino al prof. F. Acri - Napoli, Morano - Marghieri 1876. — F. Fiorentino, *Considerazioni sul movimento della fisolofia in Italia dopo l' ultima rivoluzione del 1860.* — Ristampato in *La filosofia contemporanea in Italia.*

Dell' Acri: *Dialettica turbata*, Napoli, Mareggiani, 1911; *Dialettica serena*, che contiene due saggi: *Disputa in religione con un teologo non filosofo e disputa in religione con un filosofo non teologo*, L. Capelli, Rocca S. Casciano, 1917. — *La Dialettica turbata* contiene i due saggi contro il Fiorentino, lo Spaventa e l' Imbriani (gruppo hegeliano). *a) Critica di alcune critiche di Spaventa, Fiorentino, Imbriani sui nostri filosofi moderni*, Bologna 1875; *b) I critici della critica di alcune critiche, cioè i proff. Spaventa, Fiorentino e Imbriani apparsi in sogno*, Bologna, 1876. *La Dialettica serena* comprende i due saggi o lettere di difesa dell' opera del Fornari contro le critiche di Terenzio Mamiani e di Filarcheo della *Civiltà Cattolica.*

ni, di Terenzo Mamiani e di un tal Filarcheo della *Civiltà Cattolica*, difese il Fornari a cui si sentiva legato da comunanza d'idee e di fede e da un'amicizia più che fraterna (1). Il Fiorentino attaccò tutte le opere del Fornari, sotto tutti gli aspetti: dal punto di vista dell'originalità — che non riconosceva nell'opera fornariana, — come dal punto di vista dell'ortodossia, chiamando l'opera del Fornari un miscuglio di hegelianismo, di razionalismo e di cattolicismo. Sopra tutto diresse i suoi strali contro la *Vita di Cristo*, che, in un primo momento, lodava nella *Rivista bolognese* del 1870 (2): secondo lui il pensiero del filosofo molfettese è inconciliabile con la teologia cattolica, assimilando, scrive il Padovani (3), il tentativo del Fornari — « di mostrare talmente intrecciato il cristianesimo con la ragione umana, che non si possa negare quello senza disconoscere la vera essenza di questa » (4) — al tentativo del Günther in Germania, condannato dalla S. Congregazione dell'Indice nel 1857. E ad illustrare il suo assunto, contro il Fornari che sostiene la necessità della Incarnazione (e quindi del soprannaturale) reca anzi tutto le testimonianze di padri e dottori (particolarmente S. Tommaso in opposizione a Duns Scoto) e quindi cerca di ridurre, come poi il Labanca (5), la concezione fornariana all'eresia gnostica, dove Cristo non è concepito eticamente come (libero) Salvatore dell'uomo, ma come necessario mediatore cosmico, affinchè l'uomo e le creature tornassero a Dio, onde *necessariamente* erano emanate, ad un panteismo quindi e ad un *pancristismo*.

Il Mamiani, pur elogiando la genialità della concezione fornariana nella *Vita di Cristo* e la sincerità della fede dell'A., perviene più o meno alla conclusione del Fiorentino, accusando il Fornari di dommatismo, ossia di arbitrarismo, in quanto che la sua concezione è basata piuttosto su argomenti metafisici e sentimentali che sopra la Sacra Scrittura e la tradizione. Questo

---

(1) Dedicò al Fornari tre fra i suoi *Dialoghi* di Platone: *Il Timeo, Il Convito, il Menone.*

(2) Anno IV, serie II.a, vol. 2°, fasc. 1.

(3) *Op.* c., p. 197.

(4) Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia* ecc., 337.

(5) *Gesù Cristo nella letteratura contemporanea straniera e italiana*, Torino, 1903, 104-105.

affermava nella sua Rivista: *La filosofia delle scuole Italiane* (1). La stessa critica fondamentale moveva alla *Civiltà Cattolica* il Filarcheo.

A queste critiche, dunque, rispose l'Acri con due saggi, che nella *Dialettica serena* portano il titolo: *a*) *Disputa in religione con un filosofo non teologo — Lettera all'illustre Conte Mamiani intorno a certe considerazioni di lui fatte sulla Vita di Cristo dell'abate Vito Fornari; b*) *Disputa in religione con un teologo non filosofo* (2), L'Acri risponde chiarendo e completando la dimostrazione delle tesi fornariane con un lusso di erudizione biblica e patristica veramente meravigliosa e straordinaria in un professore borghese e degno di un grande e consumato teologo. Ci piace riportare la difesa ch'egli fa della tesi — come abbiamo visto — eminentemente scotista. « Il concetto del Fornari — egli scrive nella lettera a un teologo non filosofo — ha fondamento antico ed è insieme novissimo. Ha un fondamento antico, perchè dai libri sacri il Cristo ci si presenta come figura primaria negli ordini dell'universo, e non secondaria com'ella immagina. S. Paolo, tralasciando noi di noverare gli altri luoghi, nel capo primo al verso 10 dell'epistola agli Efesii afferma Dio avere voluto nella dispensazione della pienezza de' tempi raccogliere sotto un capo, o, come dice il testo greco, recapitolare in Cristo tutte le cose, e quelle che sono nei cieli, e quelle che sono sopra la terra; e al verso 4 dice che Dio ci ha eletti in Cristo avanti la fondazione del mondo. Ora da questi luoghi si ricava, da una parte, l'alto valore di Cristo in riguardo all'universo; e dall'altra si prova che egli, oltre a poter esser guardato di fuori, nella sua apparizione temporale, può essere eziandio contemplato in sè medesimo dall'intelletto spirituale, non come portato dal tempo, ma come portante il tempo » (3). Fatto notare come « molti filosofi cristiani considerarono la massima convenienza della incarnazione particolarmente in riguardo al peccato », viene subito a dimostrare che « nel medioevo ci ebbe di quelli che guardarono la incarnazione con

(1) Anno 8°, vol. 16°, disp. 3.a, p. 305 e sg.

(2) Fanno parte del volume *Dialettica Serena*, opera postuma pubblicata dal figlio dell'A., Dott. Umberto Acri, nel 1917 coi tipi di Cappelli di Roma S. Casciano. Noi li citiamo da questo volume.

(3) *Dialettica serena*, 100-1.

vista larghissima, la quale *inchioda la vista degli altri,* senza, contradirla. « Secondo l'opinione del mistico Massimo, vissuto nel secolo VII, la creazione ha per fine la incarnazione, e il creato si unisce a Dio in Cristo (Ritter); la quale opinione è rinnovata da Gioberti nella *Filosofia della Rivelazione* (p. 310), il quale si accorda eziandio nella sentenza che l'incarnazione e l'anticipazione polingenesiaca del futuro indiamento dell'uomo (p. 333). E Rupert di Deutz afferma che il decreto dell'incarnazione era inchiuso nel volere medesimo di Dio di manifestarsi: e Onorio di Autun con più ardire disse che il figliuolo s'umanò non per il peccato, sibbene perchè predestinato era nella mente di Dio la deificazione dell'uomo. E tutti i teologi mistici, e gli *Scotisti* specialmente, vagheggiarono questa idea, la quale rigermogliò da ultimo in Malebranche, che disse che il mondo fu creato per la incarnazione del figliuolo, e che a contemplazione di quella esso è bello e degno di Dio » (1).

È contro il Gioberti che, pur ammettendo la necessità e razionalità della mediazione in generale, ritiene poi la mediazione particolare di Cristo non *razionale*, perchè presuppone un fatto accidentale, cioè la corruzione primitiva (*Filosofia della Rivelazione,* p. 331), l'Acri scrive: « Anco senza guardare al peccato, la ragione per spiragli mi mostra la necessità di quest'altra mediazione, perciocchè ella mi dice: tutto ciò ch'è fuori di Dio, perchè fuori, è contingente; ma ciò che per l'universo si squaderna, in quanto che è legato nel profondo di Dio, è necessario. Se il contingente dunque è tale perchè si disgiunge e si dissimiglia da Dio, la contingenza è massima; e allora apparisce come causalità, come ciò che ha in se abbaccinata la ragione di essere; ma è menoma quando la vicinità e la somiglianza è massima. E che è la menoma contingenza? È dignità e convenienza di essere, la maggiore che si possa pensare. E questa che è? È la stessa contingenza fatta velo leggiero della necessità interna di Dio. La ragione mi dice che se Dio crea l'universo perchè torni a lui, ciò in cui compie questo ritorno, è ciò che nel giro della contingenza è più necessario. Mi dice che se il mondo è parola multiforme dell'unico concetto di Dio,

(1) *Op. c.*, 102-3. — L'Acri cita qui come fonte il Klee, *Storia dei dommi.*

questa dev'essere più contingente dove lo ritrae meno, e dove lo ritrae a perfezione deve eziandio partecipare in qualche guisa alla necessità di quella. E queste e molte altre cose somiglianti mi dice la ragione, o meglio le ha dette alla mia ragione il libro del Fornari. E in che è la novità di questo libro?

In questo, che ciò ch'era una congettura e opinione della ragione, o una mistica visione, o un desiderio, o un sospiro, esso lo ha levato a dignità e chiarezza di teorema; in guisa che esso contiene ordinato e ampliato e rischiarato ciò che per l'innanzi era sparso, o confuso, o coperto nell'ombra misteriosa delle figure. Per tale rispetto il suo libro mi arieggia un pò la somma di San Tommaso, perchè è di un disegno si ampio, che tutto ciò che s'era detto di Cristo da altri sino al Gioberti ci si alluoga, ci si adagia, ci entra come nella trama lo stame. Il Fornari allargò, anzi quasi rinnovò il valore di quella sentenza che la creazione ha per fine l'incarnazione; imperciocchè generalmente si suole intendere così che la natura corporea abbia per fine la vivente, e questa la sensitiva, e questa la intellettiva, e questa ultima poi Cristo; laddove egli ciò non niega, ma dilata e compie, stantechè prova che l'universo, e ogni parte di questo, senza mezzo si congiunga eziandio a Cristo, vale dire egli prova la universalità e la immediatezza di Cristo per quanto la evazione si spazia. Cristo, secondo lui, è fine come a tutto il sistema planetario, così a un atomo, come al genere umano, così a un fil d'erba e ad un fiore » (1).

La tesi scotista del motivo primario dell'incarnazione non poteva essere presentata in un modo più brillante. La terminologia degli argomenti di ragione non è certamente la terminologia classica, e, a prima vista, può sembrare un pò ambigua; ma l'illustre filosofo calabrese l'ha chiarito nella sua risposta alle critiche di Filarcheo dalla *Civiltà Cattolica*. Dalla polemica suscitata dalla *Vita di Cristo* del Fornari principalmente per questa tesi, che n'è il fulcro, l'anima, l'idea centrale, come abbiamo notato, apparisce chiaro che la tesi era conosciuta come tesi scotista giacchè gli avversari, sia hegeliani che cattolici, la combattono come tale, opponendo all'autorità di Scoto l'autorità di S. Tommaso. Bisogna confessarlo candidamente: il For-

(1) *Op. c.*, 102-3.

nari non la presenta come tesi di Scoto, ma quasi come una idea sua, personale attinta dal patrimonio della Scrittura e della tradizione e dalle sue elucubrazioni metafisiche. Ma da ciò non si può dedurre davvero che il Fornari ignorasse essere quella tesi una tesi scotista. Vissuto ed educato a Napoli sin dai primi anni della sua giovinezza, il Fornari non poteva ignorare il vasto movimento scotista determinato così alla cattedra scotistica ancora vigente nel glorioso Ateneo napoletano, tenuta sugli ultimi tempi anche da persone non appartenenti all'ordine francescano, come la ricca produzione di opere scotistiche di cui erano piene le biblioteche di Napoli, specie la Biblioteca Nazionale che fu affidata alla sua illuminata direzione fin dal 1860 e che tenne onoratamente fino all'ultimo di sua vita.

L'Acri, nella sua polemica, specie nella risposta a Filararcheo da noi riferita, presenta quella tesi come tesi scotista e con parole chiarissime: « e tutti i teologi mistici — egli scrive — e *gli Scotisti specialmente* vagheggiarono questa idea ». Che lui abbia caldeggiato, personalmente, questa idea lo dimostra il fatto stesso della difesa ch'egli prese del Fornari proprio per questa tesi; come caldeggiò e fece sua, difendendola, tutta la concezione fornariana prevalentemente scotista, come abbiamo notato. Così col Fornari condivise la concezione scotista degli universali nel suo classico lavoro *Videmus in aenigmate* (1).

7. Un'eco della voce del grande pensatore francescano si sente ancora, nella seconda metà dell'ottocento, nel meridionale d'Italia — pur nel fervore del rinascente neotomismo capitanato dal Sanseverino (2) — nella classica *Vita di Cristo* del **Card. Alfonso Capecelatro,** Arcivescovo di Capua (3), amico intimo del Fornari, il più illustre rappresentante di quel gruppo di cattolici intellettuali meridionali, che mosse implacabile guerra contro la corrente hegeliana dello Spaventa e suoi seguaci.

---

(1) Pubblicato a Bologna per i tipi di Mareggiano nel 1907. Cf. p. 377 e sg.

(2) Cf. Sul movimento neotomista nel meridionale d'Italia cf. Masnovo, *Il neo tomismo in Italia: origini e prime vicende*, Milano, « Vita e Pensiero » 1923; Domenico Lanna, *L'Antesignano del Neotomismo in Italia*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* IV, n. 1; Idem, *La scuola tomistica di Napoli*, in *Rivista di Fisolofia Neo-Scolastica*, An. XVII, n. 6.

(3) Nacque nel 1829 a Marsiglia, da genitori del migliore patriziato napoletano.

(4) Il gruppo era costituito da alcuni Padri Flippini, il Capecelatro, il Mola, il Brocchetti il Cassiere De Vera, il Sac. Don Enrico Attanasio, il Fornari affiancato dal nipote

Il concetto altissimo di Cristo centro e glorificatore dell'universo, che ispirava il capolavoro fornariano, ritorna nell'opera del Capecelatro in tutta la sua fulgida bellezza. La introduzione alla Vita di Cristo è impostata per l'appunto su questo concetto e manifestato con quella lucidità e grazia di espressione ch'è tutta propria dell'eminente Porporato. Ne riportiamo la parte più interessante; « Sicchè tutto è unito e armonico nell'universo, specialmente perchè l'uomo, che ne è il re e il Sacerdote, deve per nodo d'amore unir sè, e in sè tutto l'universo, con la Cagione di tutte le cagioni.

« Le cose fin qui ragionate rompono le fitte tenebre del nostro intelletto, e ci aprono l'occhio della mente e vedere con l'aiuto della fede il Cristo di Dio. Il Cristo, per queste considerazioni, mi balena dinanzi la mente e mi apparisce supremamente bello e di amore degnissimo; onde con infinita riverenza ed ossequio innanzi tutto umilmente l'adoro. Se il congiungimento delle creature col Creatore è glorificazione di Dio, principio, fine e beatitudine delle creature; se tutto l'universo, in vari ordini gerarchici distribuito, predica, manifesta, avvalora ed attua cotesta unione; *l'idea di un Cristo che congiunge in unità di persona l'uomo con Dio, risponde meravigliosamente alla natura di Dio e dell'uomo, e più al bisogno che ha tutto l'universo di unirsi per ogni maniera possibile al suo creatore.* Certo, fu supremo benefizio di Dio ch'egli per libero atto del suo volere traesse le creature dal nulla, col solo crearle, a sè le congiungesse; fu maggior benefizio che ne creasse alcune libere, capaci perciò di un'unione con lui amorosa e libera; benefizio poi anche più maraviglioso fu, che, non pago della naturale e libera unione, ne volesse una più nobile, soprannaturale e meritoria degli eterni e divini abbracciamenti. Ma a tutti questi benefizi Iddio, che ama infinitamente la creatura sua, ne aggiunse un altro più nobile, più bello, più stupendo, anzi incomprensibile

---

Antonio Galasso, benemerito scopritore delle inedite orazioni del Vico, Enrico Cenni, insigne giurista vichiano, Federico Persico, Francesco Acri, Alfonso della Valle di Casanova, Gaetano Bernardi che si fece cassinese. « Un frate, Padre Lodovico da Casoria, nel quale pareva rivivere qualche cosa dell'anima di Francesco d'Assisi, — scrive il Croce (*La vita letteraria a Napoli* ecc., in *Letteratura della Nuova Italia*, vol. 4°, 240-1) — dava un certo affiato mistico e poetico a quella società: e, sotto gli auspici di P. Ludovico, fu fondata nel 1864 un'Accademia Cattolica, e più tardi una rivista col titolo *La Carità*, e con lo stesso titolo un collegio che raccolse per circa un ventennio i giovinetti dell'aristocrazia e dell'alta borghesia (tra i quali l'autore del presente schizzo storico) ».

(perchè l'uomo mai non raggiunge l'infinito amore), e fu nel volere che tutte queste armoniche e ineffabili unioni si completassero e perfezionassero mercè l'unione personale di Dio medesimo con l'uomo. La quale per un verso è tipo e cagione dell'unione morale di ciascun uomo col suo Signore, e per l'altro collega in *modo più stretto e amoroso tutto il creato (compreso l'uomo) col Creatore.* Ancora, perchè l'unione di tutte le creature tra loro, rappresentante l'unità di Dio, ha per prima ragione l'unione dell'uomo con Dio; ne seguita altresì, che pel mistero della Incarnazione anche questa seconda unione delle creature tra loro sia mirabilmente perfezionata e nobilitata » (1).

Questo per l'illustre Porporato il fine primario della Incarnazione: il completamento, il perfezionamento dell'universo per la maggior gloria di Dio e la beatitudine dell'uomo, re dell'universo, microcosmo. « Il Cristo, però, — continua il Capecelatro — mentre che procede da sì fatto principio, deriva eziandio da un altro; il quale non che contrasti al primo, lo rafferma, l'avvalora e lo amplifica » (2). Quest'altro principio è la caduta, il peccato dell'uomo e quindi la reintegrazione della figliuolanza di Dio. Quel Cristo che doveva venire per la glorificazione di Dio e la beatificazione dell'uomo è venuto pure per la redenzione dell'uomo. « Da ciò provenne che il Cristo risultò principalmente restauratore e redentore della natura caduta » (3), cioè a dire dopo la colpa e per la colpa dell'uomo Cristo *sembra venuto, apparisce* principalmente come restauratore. « Quindi sorge il mistero del Cristo, glorificante insieme e glorificato, beatificante e beatificato. Quindi nasce un vincolo intermedio tra l'uomo di Dio, il quale è appunto Cristo..... E da ciò deriva, che mentre l'uomo è il Sacerdote dell'universa natura da lui perfezionata e nobilitata, Cristo è il sacerdote dell'uomo per lui assai più elevato e perfezionato: quindi infine si deduce che l'umanità non si possa ormai più considerare senza Cristo, che n'è come il centro intorno a cui si aggira, o anzi come l'anima che non vista la informa, la ispira, la illumina di sè, e la conduce alla prima e perfetta unione per

(1) *La Vita di Gesù Cristo*, Tomo 1, 9-11, Desclée, Roma 1887.
(2) *Ivi*, 11.
(3) *Ivi*, 12.

cui fu creata, e di cui le dolcezze dell' Eden erano appena un' immagine » (1).

7. Con queste sublimi ed elevate parole dell'eminente Arcivescovo di Capua chiudiamo questo nostro Saggio intorno al *pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia,* come l'abbiamo aperto con la luminosa figura di un altro Arcivescovo, Landolfo Caracciolo, ambedue puro sangue napoletano, portanti tutti e due nella loro anima tutto il fervore e la fecondità del genio meridionale che un giorno vide fiorire i cenacoli pitagorici e le scuole filosofiche della Magna Grecia e che ha concepito sempre la filosofia non come arida speculazione d' intelletto, ma vita dell' anima, « tanto che i filosofi nostri — come osserva il Bovio (2) — non solo vengono a parere poeti, ma in alcune parti e per molti rispetti si può dire che sono i veri poeti del napoletano » : è il carattere proprio della filosofia francescana, che noi abbiamo caratterizzato fin da principio con questo motto : *Lucet et ardet.*

Chi ha letto attentamente il nostro modesto lavoro avrà potuto constatare come la dottrina di Scoto è stata abbracciata da persone insigni non solo per altezza d' ingegno ma anche per cariche occupate nella gerarchia ecclesiastica e per posizione sociale : Vescovi, Arcivescovi, Cardinali, Ministri Generali, Santi. Un terzo per lo meno degli Scotisti meridionali sono stati Vescovi, Arcivescovi e Cardinali. Il che dimostra ancora una volta la sana ortodossia della dottrina del grande pensatore francescano, B. Giovanni Duns Scoto, che speriamo veder presto innalzato a gli onori degli altari.

---

(1) *Op. c.*, 13.
(2) *Op. c.*, 234.

CAPITOLO XII.

La cattedra francescano-Scotista all'Università di Napoli

1. *Importanza del soggetto.* — 2. *La cattedra francescano-scotista nel periodo angioino.* — 3. *Nel periodo Aragonese* — 4. *Nel periodo spagnuolo.* — 5. *Nel periodo austriaco.* — 6. *Sua soppressione.* — *Auguri e voti.*

1. — Qua e là, durante il nostro lavoro, abbiamo accennato alla cattedra scotistica all'Università di Napoli. Data l'importanza del fatto, crediamo utile, opportuno ritornarci su e presentarlo con una certa ampiezza, secondo le ricerche che abbiamo potuto fare scrupolosamente, completando così quanto pubblicavamo, su questo soggetto, sul giornale « Il Corriere d'Italia » del 29 giugno 1924, in occasione del settimo centenario dell'Ateneo Napoletano.

Scrivevamo allora: « L'insegnamento dei Francescani per più secoli, nell'Università di Napoli, nel nome di uno de' più grandi e più acuti pensatori del Medio-evo, Giovanni Duns Scoto, dell'Ordine de' Frati Minori, è una pagina importantissima di storia, che non può essere trascurata senza menomare la grandezza e la storia dell'insegnamento dell'Ateneo napoletano ».

Purtroppo, però, nella commemorazione del settimo Centenario dell'Università in parola, fu trascurata questa pagina in tutte le conferenze e in tutte le pubblicazioni, che furono fatte.

E il nostro articolo fu una vera rivelazione per molti, e fu accolto davvero con grande entusiasmo, per cui abbiamo cercato di approfondire ancora più il nostro soggetto, consultando nuove fonti e facendo nuove ricerche.

2. Certo, è difficile precisare quando i Francescani siano entrati a leggere, cioè ad insegnare nello Studio di Napoli, che Federico II fondava o riformava radicalmente nel 1224, per farne il primo studio del Regno da oscurare quello stesso di Bologna (1). Secondo alcuni storici (2), i Francescani avrebbero occupato alternativamente con i Domenicani e i Benedettini la cattedra di Teologia, sin dagl'inizi dell'Università, e avrebbero insegnato sino al 1240, quando furon cacciati dal Regno perchè — per far cosa grata al Pontefice — fomentavano l'odio de' sudditi contro l'Imperatore (sic), e perchè eran divenuti potenti col favore popolare sì da suscitare la gelosia del Clero, il quale si vedeva soppiantato nelle cariche, secondo che attesta ipocritamente Federico in una delle sue lettere a Pier delle Vigne (3)' Lo stesso Riccardo da S. Germano, narrando l'espulsione de. Domenicani e francescani dal Regno per opera di Federico II nel 1240, conchiude che così si privavano di professori le cattedre di Sacra Teologia e di Sacra Scrittura ch'essi (cioè Francescani e Domenicani) tenevano (4).

E' verosimile che uno de' primi francescani ad insegnare all'Università di Napoli sia stato *Landolfo Caracciolo,* figura luminosissima — come abbiamo visto — così nell'Ordine francescano, come fuori, sia per altezza d'ingegno come per abilità di

---

(1) Circa l'origine dell'Università di Napoli ha scritte bellissime pagine il Prof. Torraca. Cf. *Storia della Università di Napoli scritta da Francesco Torraca, Gennaro Maria Monti, Riccardo Filangieri Di Candida, Nino Cortese, Michelangelo Schipa, Alfredo Fazio, Luigi Russo,* Napoli, Ricciardi, 1924, Parte prima: *L'età sveva.*

(2) Signorelli, *op. c.*, II, 11.

(3) Origlia, *op. c.*, I, cap. 37, 101.

(4) Citato dalla *Civiltà Cattolica*, 1924, q. 1773, p. 207; art.: *Il VII Centenario dell'Università di Napoli.*

governo, tanto da ascendere ad alti gradi tanto nella gerarchia ecclesiastica, quanto nel mondo civile. Infatti Giovanni XXII lo preconizzava Vescovo di Castellammare di Stabia nel 1326, e verso la fine del 1330 lo trasferiva alla sede episcopale di Amalfi; Clemente VI, successore di Giovanni XXII, indirizzava a lui una delle sue prime lettere apostoliche; Roberto d' Angiò lo nominava Luogotenente e Protonotario, con pienezza di poteri; la Regina Giovanna I lo mandava in Sicilia presso gli altri principi d' Europa e presso lo stesso Papa (1). Carlo I d' Angiò lo elesse *giustiziere* dello Studio di Napoli con diploma del 1278 (2), carica importantissima riservata o a un Maestro o all' Arcivescovo della città, come già aveva stabilito Federico II con un editto speciale. E giacchè il sullodato Caracciolo non era, in quel tempo, nè Vescovo nè Arcivescovo, bisogna conchiudere che occupasse quella cattedra come Maestro o Lettore.

Male farebbe, però, chi volesse far risalire a questo periodo la cattedra scotistica nello Studio di Napoli; giacchè è vero che il Caracciolo fu uditore di Scoto a Parigi, ma è anche vero che Scoto non insegnò a Parigi — secondo la testimonianza di quasi tutti gli storici — prima del 1304. E' verosimile invece che il Caracciolo abbia fatto risuonare la dottrina del grande pensatore francescano a Napoli, dopo il suo ritorno da Parigi e dopo il suo insegnamento alla Sorbona, cioè alcuni anni dopo la morte del suo illustre Maestro (1308).

Però, è da notare che, al suo ritorno in Napoli, il Caracciolo trovò che la cattedra di teologia era stata soppressa da Carlo II d' Angiò, nel 1302, il quale aveva ordinato invece che la teologia venisse insegnata da' Domenicani, dai Francescani e dagli Eremitani ne' loro conventi, sotto la sorveglianza e la protezione dello Stato, non meno ai secolari che a' loro scolari provinciali, sussidiandoli, per questo, in ragione di 80 once d' oro ai Domenicani, 40 ai Francescani e 30 agli Eremitani (3).

---

(1) Cf. Wadding, *Annales*, ad an. 1326, n. 11 (VII, 58); Sbaralea, *Scriptores*, II; Minieri-Riccio, *Notizie storiche tratte da 62 Registri Angioini dell'Archivio di Stato di Napoli*, Napoli, tip. Rinaldi, 1877, p. 7.

(2) Cf. Minieri-Riccio, *Diario Angioino* m., p. 27, Napoli.

(3) Cf. Minieri-Riccio, *Studi storici fatti sopra 84 Registri Angioini dell'Archivio di Stato di Napoli* - Napoli, 1876, p. 76, dove riferisce la disposizione di Carlo II riguardo al pagamento, disposizione che amiamo riportare: « Conventibus fratrum predicatorum

Un moderno storico dello Studio di Napoli, Gennaro Maria Monti contrariamente all'affermazione dell'Origlia e di altri, sostiene che, anche prima del 1302, l'insegnamento di Teologia era ne' Chiostri de' Regolari, col sussidio di 150 once ai relativi conventi di S. Domenico, S. Lorenzo Maggiore e S. Agostino. Però, questi Conventi -- egli nota giustamente -- *erano sezioni staccate dallo Studio*« i cui professori non erano nominati dal Re, nè rientravano nella giurisdizione del Giustiziere degli Scolari, ma eran soggetti ai propri Superiori ecclesiastici da essi nominati, pur godendo degli stessi privilegi degli altri professori... Ai tre Conventi accorrevano sia gli scolari degli Ordini relativi, sia gli stranieri, i quali tutti naturalmente compivano i vari atti scolastici imposti agli aspiranti al magistero in teologia; anche lì vi erano baccellieri e Lettori, ed anche lì si concedevano le lauree, quantunque in iscarso numero, almeno per la prima metà del trecento, a quanto risulta da un documento di Papa Giovanni XXII. Carlo II confermò tale stato di cose, ma non lo istituì per prima. Cosa naturale, del resto — continua il sullodato storico — che ad evitare inutili duplicati, non vi fosse cattedra specifica di teologia allo studio, ma s'invitassero gli studenti ad accorrere a quale volessero delle tre scuole tenute dai Domenicani, Francescani, Agostiniani, i quali erano, secondo l'espressione di Carlo II « *specialis ortus Ecclesiae fructiferarum scilicet arborum et fructuum beatorum* « nonchè *precipuum fidei firmamentum* » (1).

Gli *Studi generali francescani* erano fiorentissimi a Napoli sin dall'ingresso degli Angioini (1266). Essi avevano ormai una tradizione gloriosa. I migliori lettori vi avevano insegnato con

---

B. Dominici, Minorum B. Francisci, et Heremitarum B. Agustini Neapoli olim concessimus, videlicet B. Dominici an. unc. 80, B. Francisci an. unc. 40 et B. Augustini 30 ad beneplacitum. Nunc revocata dicta annua provisione, concedimus Monasterio S. Petri ad Castellum de Neapoli an. unc. 150 cum monasterii Prior debeat distribuere singulis annis eisdem conventibus per dictam annuam provisionem, dummodo, et donec in eiusdem convenlibus *generale studium* servaverint Theologice divine scientie. Reg. 1306, I, n. 163 fol. 94 t.

L'oncia d'oro corrispondeva a L. 61, secondo scrittori nostri, e a franchi 111, secondo l'Huillard-Bretolle - Cf. Torraca, *Le origini* ecc. in *Storia dell'Università di Napoli*, p. 10, in nota (5). Cf. pure G. De Blasiis, *L'Università di Napoli nel 1714*, in *Archivio Storico per le Provincie Napoletane*, I, 145, in nota.

(1) Cf. *Storia dell'Università di Napoli* ecc., Epoca angioina, 26-7. Il Monti si fonda sui Registri Angioini e cita: *Reg. 163* (1306-1) *cc. 94 B. 95.*

ammirazione di tutti, fra gli altri il Santo e dotto Generale P. Giovanni da Parma ritenuto ai suoi tempi come uno de' più grandi sapienti dell'Ordine, già Professore allo *Studium* di Parigi e di Bologna, secondo la testimonianzia del grande storico Fr. Salimbene (1).

La teologia si continuò ad insegnare negli *Studi generali* de' monasteri anche sotto Roberto d'Angiò e la Regina Giovanna II, la quale confermava ai tre Ordini mendicanti il sussidio concesso già da Carlo II.

L'orientamento teologico delle diverse scuole nella prima metà del secolo XIV era ben determinato: i Domenicani insegnavano S. Tommaso, i Francescani Scoto, divenuto ormai il Duce della Scuola francescana; gli Eremitani propendevano anch'essi per Scoto, come colui, che più di S. Tommaso, aveva seguito la dottrina del loro illustre fondatore S. Agostino (2).

Fra i grandi scolastici francescani del periodo angioino che insegnarono negli studi generali di Napoli vengono ricordati il sullodato Fr. Landolfo Caracciolo, Pietro e Francesco dell'Aquila (3), nonchè il più grande di tutti S. Giovanni da Capistrano (4).

È difficile precisare i lettori francescani che hanno insegnato altre materie nell'Università di Napoli in questo periodo, come è difficile precisare tutti gli altri professori. Lo confessava lo stesso prof. Monti nel suo pregevole ed accurato lavoro da noi accennato: « Ma, cosa più importante, — egli scrive — perchè riguarda l'essenza stessa del nostro Studio, sarebbe conoscere il numero de' Professori; qui, però, la difficoltà è davvero gran-

---

(1) Cfr. *Chronica Fratris Salimbene de Adam*, ed. Oswaldus Holder-Egger, Lipsiae 1905-1913, p. 297-8: « Parisiis sententias legit, in conventu Bononiae lector fuit et in neapolitano conventu multis annis ». Cf. pure p. 306. Secondo l'illustre P. Hilarin Felder O. M. C. il P. Giovanni da Parma — concittadino di Salimbene — avrebbe insegnato a Napoli, dopo Parigi e Bologna, per lunghi anni sino alla sua elezione a Generale dell'Ordine, avvenuta nel 1247. Cf. *Etudes franciscaines*, XXV, art.: *Les Franciscains ont ils eu deux écoles universitaires a Paris de 1238 a 1253?* p. 606. — Napoli ha avuto il suo *Studio generale* sin dalla prima metà del secolo XIII (Salimbene, *op. c.*, 128) così la Provincia di Puglia (Salimbene, *op. c.*, 50, 64, 101, 139) e la Provincia di Sicilia (Salimbene, *op. c.*, 144, 152).

(2) Origlia, *op. c.*, III, 210-211.

(3) Monti, *op. c.*, 130; Camera, *Elucubrazioni storiche diplomatiche su Giovanna I e Carlo III*, Salerno, tip. Nazionale, 1889, 138.

(4) Monti, *op. c.*, 130; A. Masci, *Vita di S. Giovanni da Capistrano*, Napoli, D'Auria, 1914, p. 53-4; *Reg. Angioini*, 376 (1423)c. 109.

dissima. Soltanto pochi documenti abbiamo di nomine di professori e di pagamenti per un determinato anno, mentre numerosi son quelli in cui la carica di professori (specie di diritto civile) si trova attribuita a grandi dignitari dello Stato (specie protonotarii, vice camerarii ecc.), i quali evidentemente conservano il titolo come attributo personale; ma non esercitavano davvero l'insegnamento: qualche cosa come i moderni professori onorari ed emeriti..... Onde è difficile compilare il *rotulo* de' professori e conoscere il numero di essi di ciascun anno » (1).

Nel 1382-3 comparisce il nome di un lettore francescano: *Marco da Monfalcone* de' Minori (2).

Nel *Chartularium Universitatis Parisiensis* (3) troviamo che il Papa Giovanni XXII scrive da Avignone in data del 15 settembre 1332 all'Arcivescovo di Napoli perchè — previo esame — conferisca il *magisterium* di teologia nello Studio Napoletano al P. Andrea di Perugia O. F. M., nonostante non ci fosse uso nello stesso Studio di promuovere in detta facoltà. Crediamo utile trascrivere questo documento, data la sua grande importanza:

« Venerabili fratri..... archiepiscopo Neapolitano, salutem etc. Relatione percepimus fide digna, quod dilectus filius Andreas de Perusio, Ordinis Fratrum Minorum, adeo in sacre theologie facultate studendo et legendo laudabiliter divina sibi gratia suffragante profecit quod ad recipiendum in eodem facultate magisterii honorem ydoneus repetutatur. Nos igitur, fraternitati tuae apostolica scripta mandamus quatenus eundem Andream, si per diligentem examinationem magistrorum et aliorum virorum expertorum in facultate predicta, super quo tuam conscientiam onerare intendimus, ad hujusmodi magisterii honorem idoneus valeat reperiri, ad ejusdem magisterii statum in studio Neapolitano, non obstante quod forsan in eodem studio magistri promoveri non consueverunt in facultate jam dicta, studeas servatis et adhibitis solemnitatibus, que circa promotionem magistrorum in dicta facultate servari et adhiberi sunt solite, promovere. Dat. Avenione, XVII Kal. Octobris, anno decimo septimo ».

---

(1) *Op. c.*, 75.
(2) *Reg. Ang.* 359 (138-3) cc. 268-9, cit. da Monti (*l. c.* p. 29).
(3) II, 400, n. 946.

Nello stesso *Chartularium* leggiamo che il Card. Bertrando (de Dentio) supplica il Pontefice Clemente VI perchè promuova al magistero di teologia nell'Università di Napoli **Fr. Pietro di Gaeta,** ex Provinciale delle Provincie di Puglie e di Terra di Lavoro, e già lettore nello Studio di Oxford e di Parigi. Ecco la lettera in parola: « Supplicat sanctitati vestre Bertrandus Cardinalis Ebredunensis quatenus, cum fraterPetrus de Gaeta, Ordinis Minorum, du dum provinciarum Apulie et Terre Laboris minister, fuerit diu exercitatus in officio lectoris et in baccalarium studii Oxoniensis per generale Capitulum ultimo Assisii celebratum [1340] electus, licet domino regi Roberto non placuerit propter guerram regum quod illud accederet ad legendum, et in generali Capitulo nuperrime celebrato [Massiliae, an. 1343] ad lecturam Sententiarum Parisiis multas voces etiam habuerit, dignemini sibi honorem magisterii in sacra pagina in Universitate Neapolitana, in qua diu legit, per fratrem Fortonerium, sacre theologie professorem, dicti Ordinis generalem ministrum de speciali gratia facere impertiri, cum dicto fratri Petro secundum accepta tam dicti generalis quam multorum aliorum de ipso testimonia fidedigna rite et sufficientie merita suffragentur. — Fiat. R. — Et quod transeat sine alia lectione — Fiat. R. — Datum Avenione III id. Decembris, anno secundo ».

Da questi due documenti sembra apparisca abbastanza chiaro che la facoltà teologica non fu soppressa del tutto nell'Università napoletana durante il periodo angioino, o per lo meno ch'essa esisteva verso gli ultimi anni del governo di Roberto d'Angiò; giacchè sia il P. Andrea da Perugia, come il P. Pietro di Gaeta sono autorizzati ad insegnare teologia nello Studio in parola; e del P. Pietro si dice che venga promosso al magistero *anche se non piacesse a Re Roberto « propter guerram regum »*. Non si può dire che qui si tratta de' soliti *Studia generalia* che avevano luogo nei Conventi de' Frati, giacchè, per insegnare in questi Studi non vi era bisogno nè del permesso del Papa, nè di quello del re.

3. Ad ogni modo, quando per opera degli Aragonesi, e principalmente per volontà di Alfonso I — gran mecenate delle

(1) II, 542-543, n. 1078.

scienze e delle lettere e letterato anche lui — fu rimessa nella Università la cattedra di Teologia dotandola di 300 ducati — senza dispensare gli anzidetti frati dall' obbligo che avevano di leggerla ne' lori Conventi, confermando all' uopo per essi la donazione fatta da Re Carlo (cioè il sussidio delle 150 once d' oro) quasi con gli stessi termini (1) — parecchi francescani tennero questa cattedra, però il nome di coloro che insegnarono nel periodo turbinoso degli Aragonesi, in cui lo Studio Napoletano fu chiuso quattro cinque e volte — e per anni — per cause politiche, non comparisce ne' *Rotuli*, come non comparisce quello degli altri professori. Dopo il 1503, quado lo Studio fu riaperto, mediante bolla della Sede Apostolica, comparisce invece il nome di parecchi professori francescani, come Pietro Paolo Caporella, Reggente in S. Lorenzo Maggiore e poi Vescovo di Cotrone — che l' Origlia cita fra i lettori più celebri di questo periodo (2) — e Giacomo Petrucci di Teano — figlio del celebre Antonello, Segretario del Re Ferdinando d' Aragona, contro cui, pur così beneficato congiurò con i famosi baroni, per cui fu condannato nel capo. Il Pallavicino cita il Caporella tra i francescani che presero parte al Concilio di Trento, chiamandolo « scrittore e dottore eminente » (3).

Il Petrucci, che fu Vescovo di Larino e di Caserta, come abbiamo visto (4), insegnò nell' Ateneo Napoletano dal 1508 al 1520, con qualche anno d' interruzione come apparisce dai « *Rotuli dei Lettori* » che insegnarono nello Studio di Napoli, e dalle *Cedole* di pagamento che amiamo riportare dall' opera citata del Cannavale.

Doc. 1075.

al R.do *Iacobo de Petruciis* ep. de Larino lo quale h. l. la 1. de logica d. 10 pdicta primo terza ad rone de d. 30 lo anno (p. 232 r.)

Doc. 1076.

al R.do Frate *Iacobo de Petruciis* ep. de Larino elq. h. l.

---

(1) Origlia, *op. c.*, I, 247-48; Signorelli, *op. c.*, III, 353; Cannavale, *op. c.*, 13-14.

(2) *Op. c.*, II, lib. V, 35.

(3) *Storia del Concilio di Trento*, c. X. - Per le altre notizie cf. quanto abbiamo scritto al cap. V.

(4) Pag. 112 e sg.

la 1 de logica 10 d. per sua puisione de la dicta secunda terza (p. 240 r.)

Doc. 1077.

al R.do ep. de Larino... logica, d. 10... ultima terza de sua puisione (p. 300).

Doc. 1109.

al R.do Fra Iacobo de Petruciis ep. de Larino elq. h. l. la 1. de theologia d. 10... ultima terza... a ro de d. 30 per anno (p. 142 r.).

Doc. 1144.

al R.do Ep. de Larino quale lege la 1 de matafisica d. 13, t. 1, g. 13 1|2 , alq. s. c. p. per la prima paga de s. p. fin. ali 12 de Ien. ad ro de 40 d. lo anno (Ced. 190, p. 101).

Doc. 1282.

al R.do m. Iacobo de Petruciis ep. de Larino el quale lege la 1. de la metafisica d. 15, t. 1., g. 13 et uno terzo et sono com. pagare o. p. fin. ali 12 de Ien. 1513 a ro de 40 d. lo anno (Ced. 193, p. 106 r.).

Doc. 1183.

al R.do Ep. de Larino elquale have lecto la 1. de metafisica... d. 13, t. 1., g. 13 1|2 per la sec. paga fin. ali 12 de aprile... et quelli hebbe per mano di Anto Castatole a maij 1513 (Ced. 199. p. 135 r.).

Doc. 1184.

al R.do Ep. de Larino... metafisica... d. 13, t. 1, g. 13 1|2 ... ultima paga... finita lo ultimo de Iugnio 1513 (p. 92).

Doc. 1185.

al R.do m. Iacobo de Petruciis ep. de Larino lo quale lege la 1. de celo et mundo... d. 13 t. 1, g. 13 s. c. per s. p. fin. ali 12 de Ien. 1517 a ro de d. 40 lo anno (Ced. 207, p. 201 r.).

Doc. 1356.

al R.do Ep. de Larino Iacobo de Petruciis... de celo et mundo... d. 13, t. 1, g. 13... secunda paga fin. ali 12 de aple et per lui ad paulo casaviro et quelli hebe a 4 del p. (augusti). (Ced. 208, p. 24 r.).

Doc. 1375.

al R.do Ep. de Larino... de celo et mundo d. 13, t. 1, g. 13...

terza paga fin. ali 12 de Iugno... hebeli per mano de Sanctio Zapacto (p. 379 r.).

Doc. 1447.

Cl. m. Iacobo de petruciis ep. de Larino... phisica de anima... d. 20... 3 paga fin. ali 12 Iugno (p. 298).

Doc. 1446.

al R.do Ep. de Larino lo quale lege la I de filosofia de anima, d. 20, g. c. p. per la seconda paga.

Il Petrucci fu discepolo del Nifo che lo chiamò *Dei et naturae interpres* (1). Lo Scoppa scrive di lui: « *Episcopus Larinensis dialecticus peracutus, philosophus subtilis pomeridianus* » (2). Lo chiama *pomeridianus* perchè leggeva nel pomeriggio. Un'eco del suo insegnamento è nelle sue *Adnotationes in quintam lamentationem Averroës tertii de anima* e in *Collectanea* pro Scoto. Lasciò inedito: *Pomeridianae Morronianae* (3).

4. Sotto il governo spagnuolo sono chiaramente distinte, nello Studio di Napoli, due cattedre di teologia: quella di S. Tommaso e quella di Scoto, con cento ducati di stipendio, secondo la celebre prammatica del conte Lemos per la riforma dello studio (4). La Cattedra di S. Tommaso fu istituita « perpetua », quella di Scoto « quadriennale » cioè vacante e provvista ogni quattro anni. I lettori degli Ordini religiosi, secondo la suddetta prammatica — come abbiamo detto — dovevano essere due domenicani e due francescani, e di quest'ultimi uno si sceglieva dal Convento di S. Maria La Nova e un altro da S. Lorenzo della Scarpa. Le cattedre si avevano per concorso.

Nel periodo spagnuolo, che durò per più secoli con i famosi Vicerè, insegnarono sulla Cattedra francescana di Scoto parecchi frati spagnoli uscenti dalla celebre Università di Alcalà fondata dall'immortale Cardinale Ximenes. Nel « rollo » del 1640 la troviamo affidata a Fra Domenico Millan; ma in realtà s'incominciò a leggerla nel 1682, quando la cattedra

---

(1) N. Cortese, in *Storia dell'Università di Napoli* ecc. *L'età spagnola*, 325.

(2) *Grammaticae Institutiones*, ed. 1520; Cf. pure Chioccarelli, *Scrittori* ecc., 230-31.

(3) Cortese, *l. c.*, 325.

(4) Il Conte Lemos Fernandez de Castro, che resse Napoli dal 1610, usciva dalla scuola di Salamanca, dove era in fiore lo scotismo, e cercò modellare l'Università di Napoli sulle grande e ormai celebre Università spagnuola. Cf. Signorelli, *op. c.*, V, 201 e sg; Cortese, *l. c.*, 255-264 e 303-4; Origlia, *op. c.*, II, 62-3.

venne concessa al francescano Martin Berrayn (1), cui il 4 settembre 1686 seguì Giuseppe de Mandrenas e l'8 agosto 1699 Giuseppe Requena, che già da due anni suppliva il predecessore. Anch' essi furono francescani : il secondo della Provincia di Valenza considerato il primo cattedratico di teologia, e fu anche segretario generale dell' Ordine (2). Quest' ultimo nel 1692 fu supplito dal P. Cherubino di Nasso, perchè si recò in Sicilia per la « visita » a quelle provincie francescane (3). Nel 1703 la cattedra di Scoto fu data a Biagio Visconte (4).

Non fa meraviglia che il numero dei lettori della cattedra di Scoto sia un pò scarso: lo è anche delle altre cattedre, perchè, anche nel periodo spagnuolo l'Università fu chiusa ad intervalli per diversi anni. Così non si lesse nel 1528 e 1529 per l'assedio di Lautrec (5). Non si lesse nel 1531 e il 1562 (6) per le solite carestie e pesti. Forse fu chiusa nel 1547 per i moti contro « l'Inquisizione (7). Nel 1585 fu chiusa per carestia (8). Fu chiusa durante la rivoluzione di Masaniello e si riaprì nel 1648. Nel 1656 fu chiusa durante la terribile peste, in cui morì la maggior parte dei lettori e le lezioni non furono riprese che nell' ottobre del 1658 con il Vicerè Don Garzia y Arro Conte di Castrillo. Si chiuse nel 1688 nella rivoluzione del Principe di

---

(1) Insegnava anche nello Studio generale del Conv. di S. Diego Cf. De Gubernatis, *op. c.*, IV, 230.

Contemporaneamente insegnava nello stesso Studio il celebre Card. Lorenzo Cozza di S. Lorenzo (Roma) (1654-1729) mandatovi dal Commissario generale cismontano P. Francesco M. da Cremona. Il Cozza fu celebre filosofo scotista di cui ha scritto recentemente una poderosa ed eccellente monografia l' illustre storico francescano P. Livario Oliger, intitolata : *Vita e Diarii del Card. Lorenzo Cozza, già Custode di Terra Santa e Ministro Generale dei Frati Minori.* Tomo Unico, Quaracchi, 1925. — E' il terzo tomo della nuova serie della *Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa dell' Oriente francescano* diretta dall' ormai notissimo P. Girolamo Golubovich O. F. M. — Il Conv. di S. Diego veniva chiamato anche « l' Ospedaletto », perchè in origine — nota il P. Oliger *(op. c.*, 15) era stato un pio ricovero per dodici ammalati. Lo Studio generale ivi esistente era importantissimo tanto che dal Capitolo generale di Roma, 1664, fu dichiarato che i suoi lettori avevano dritto alla giubilazione ». Cf. *Chronol. hist. leg.*, II, 108a, III, I, 124a.

(2) Signorelli, *op. c.*, V, 207 ; Origlia, *op. c.*, II, 105 ; Cortese, *l. c.*, 345.

(3) *Arch. di Stato, Cappellano Maggiore*, vol. 57.

(4) Cortese, *l. c.*, 357.

(5) *Archivio di stato di Napoli.* Camera della Sommaria, Processi, pandetta antica, vol. 252 proc. 2660.

(6) *Arch. di Stato, Cappellano Maggiore,* Varietà, vol. 33.

(7) Cf. Amabile L., *Il Santo Officio della Inquisizione del Regno di Napoli*, Napoli 1891, I, 199 e sg.

(8) Cf. Collemucio-Rosco-Costo, *Compendio della Storia del Regno di Napoli*, Napoli, Gravier, 1771, III, 399.

Macchia e per il terremoto che rovinò Castel Capuano dov'erano concentrati quasi tutti gli studi (1).

Nonostante l'influsso deleterio del razionalismo invadente di Bernardino Telesio — che rinnovò la filosofia di Democrito — di Campanella e di Giordano Bruno, con la loro sistematica opposizione alla scolastica e nel desiderio folle di tutto rinnovare a base umanistica (caratteristica del secolo XVI), nonostante lo sforzo titannico di abolire la cattedra di teologia, questa restò ancora per tutto il secolo XVII con la duplice corrente tomistica e scotistica. Anzi il Duca di Alcalà ordinò che lo studio di teologia durasse sette anni quanto quello di medicina, e il sullodato Conte Lemos volle che la funzione della protesta di fede, imposta a professori e studenti, già in uso dai tempi della Regina Giovanna II, si svolgesse non più nella Cappella dello Studio, ma in teatro, alla presenza del Re (2). Però, la cattedra di teologia era la meno compensata perciò molti l'abbandonavano e ne prendevano un'altra, tanto più che la teologia si preferiva ascoltarla ne' Collegi de' mendicanti, si che nel 1680 il Cappellano Maggiore propose di sopprimerla addirittura, proposta che non fu accettata (3).

Nella nuova Pianta degli studi fatta sotto il Duca di Ascalona — Vicerè di Filippo V — con particolare prammatica pubblicata nel febbraio del 1703, la cattedra di Scoto era quadriennale, col compenso di ducati 60 (4). Così rimasero le cose sino al 1707, quando terminò la dominazione spagnuola.

Il più bel frutto e il più bel trionfo della cattedra scotistica fu l'affermazione dell' Immacolato Concepimento di Maria, che fu imposto ai magistrati, ai baroni, ai dottori e lettori di giurare pubblicamente che avrebbero professato la teoria del

---

(1) Bulifon, Diario, ms. XXVIII C. 12 della società napoletana di Storia patria; Cortese, *l. c.*, 205-6.

(2) Origlia, *op. c.*, II, 228.

(3) *Archivio di Stato, Cappellano Maggiore*, Varietà, vol. 33; Cortese, *l. c.*, 424.

(4) La cattedra di teologia comparisce così, secondo la suddetta prammatica:

Primaria di S. Tommaso, mattutina, da leggere da un Padre Maestro Domenicano ogni giorno di ducati 100.

Vespertina perpetua di ducati 100.

Sacra Scrittura quadriennale di ducati 70.

Di Scoto quadriennale di ducati 60.

Di Morale secondo la Sacra Scrittura, Concilii e SS. Padri quadriennale di ducati 170.

Cf. Origlia, *op. c.*, II, 235; Cortese, *l. c.*, 303-4.

grande privilegio mariano. Questo giuramento fu imposto la prima volta nel 1618 dal Duca Ossuna — che sarebbe stato il futuro Vicerè — il quale temporaneamente sospese tre professori domenicani (Ambrogio da Cordova, Serafino Rinaldi e Domenico Gravina) nonchè un chierico beneficato del Duomo (Niceforo Melisseno) che avevano opposto un reciso rifiuto (1).

L' ordine fu rinnovato il 31 dicembre 1668 dal Vicerè Pietro d' Aragona, in questi termini: « Essendo molto conveniente che dalli regi e reverendi lettori quando si fa la professione della Santa Fede con la solita formola si presti anche solennemente il giuramento della ferma credenza e della difesa del gran mistero della Immacolata Concezione della Vergine Santissima, del modo che si pratica nelli Studi delli regni del re nostro signore principale promotore e difensore di così glorioso misterio, del quale questa fedelissima città e regno sono tanto devoti, e però deve in quanti modi sia possibile solennizzarsi; per altro ci ha parso far la presente con la quale dicemo et ordinamo che nel giuramento che si fa da ditti regi e reverendi lettori in questi Regi Studi si debbia aggiungere di difendere il misterio dell' Immacolata Concettione » (2).

Ma anche questa volta i due domenicani che insegnavano (Ignazio Genusio e Tommaso Troise) — nota il Cortese dietro argomenti e documenti irrefragabili (3) — dichiararono che mai avrebbero giurato. Allora il Vicerè domandò istruzioni alla regina, che approvò l' ordine: tutti sottoscrissero la formola e pel momento i due teologi furono lasciati tranquilli. Ma il 1 aprile 1672, rinnovatisi detto ordine, siccome i due perseverarono nel rifiuto (al Troise era succeduto l' Altamura) furono privati delle cattedre, le quali vennero messe a concorso, concedendosi il permesso di parteciparvi a tutti i religiosi, sibbene la prammatica del Lemos avesse stabilito che una lettura di teologia doveva essere affidata esclusivamente ai Domenicani. Le cose, però, non andarono lisce: l' apertura dell' anno scola-

(1) F. Zazzeri, *Giornali,* ms. XXVIII, *D. II della Società Storica Napoletana,* pp. 499-506, dell' ediz. di Palermo in *Archivio stor. ital.*, IX, 550-2.

(2) Cf. *Storia della Università di Napoli scritta da Torraca* ecc.: *L' età spagnuola,* 241-2.

(3) *L. c.*, 241-2.

stico fu rimandata. Il Fluidoro narra che non si era inaugurato l' anno scolastico il giorno di S. Luca (com' era stabilito) e che si diceva che non si sarebbe letto nell' inverno, perchè i Domenicani non volevano giurare ; e finalmente il 6 febbraio 1673 i Domenicani si esentarono dall' obbligo del giuramento (1) che qui trascriviamo : « *Ego, humilissimus Sanctissimae Matris Dei semper Virginis Mariae servus, ad tuae majestatis pedes pervolutus, coram ineffabili uniius Dei Trinitate, Patre, Filio et Spiritu Sancto, coetuque omnium coelestis Hjerusalem incolarum in assiduum testimoniium invocato, mente fideliter credo, corde veraciter teneo, ore firmiter profiteor, te Deiparam semper Virginem fuisse eiusdem omnipotentis Dei singulari privilegio in primo instanti tuae conceptionis sive corporis et animae unionis, ab omni prorsus labe originali peccati praeservatam et immunem ; hoc publice, hoc privatim, ad usque vitae spiritum docebo, coeterisque omnibus quantum in me, Deo adiuvante teneri et doceri curabo. Ita testor, ita voveo, ita miro. Sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia* » (2).

Secondo il Cortese, l' Ossuna, nel 1618, avrebbe trovato lo stesso Arcivescovo di Napoli che lo contrariò in tutti i modi (3); ma tutte le opposizioni e le contrarietà non valsero ad arrestare la marcia trionfale della genialissima idea o tesi francescana dell' Immacolato Concepimento di Maria.

5. La cattedra scotistica continuò anche sotto il governo austriaco con la cattedra di S. Tommaso. Si tentò sopprimerla nel 1714 dietro la relazione e il programma di Filippo Caravita al Duca d' Argento, Consultore del Cappellano maggiore ; relazione d' intonazione schiettamente anticlericale, con cui si mirava a sopprimere addirittura tutta la Cattedra di teologia in odio ai Frati, che dichiarava di essere potenti nell' Università e disporre del maggior numero di voti per i concorsi (4). Le mira, però, del Caravita fallirono : la cattedra scotistica fu conservata con quella di S. Tommaso.

---

(1) Fluidoro, *Diari*, ms. X, B. 16 della Biblioteca Nazionale di Napoli, c. 73 per l' anno 1672 ; Arch. di Stato di Napoli, *Cappellano Maggiore*, Varietà 33 (1).

(2) Riportato dal Cortese, *l. c.*, 141, in nota (2).

(3) *L. c.*, 242, in nota (3).

(4) La relazione porta la data del 27 settembre 1714, ed è stata pubblicata da un Manoscritto della Bibl. Naz. di Napoli (XI, B. 17) da G. De Blasiis nell' *Arch. stor. per la Prov. Nap.* (I, 166-167).

Un altro tentativo di soppressione della cattedra scotistica fu fatto da Mons. Celestino Galliani, creato Cappellano Maggiore e Prefetto dell' Università da Carlo VI, come « superflua ed inutile », da sostituirsi con quella di Storia Ecclesiastica e delle controversie dommatiche, com' era in Pisa, Padova, Torino, Roma. Ma anche la proposta Galliani non fu accettata dal Vicerè « per non pregiudicare — scrive l' Origlia (1) — i difensori di quella dottrina cui ella (la cattedra) si trovava addetta ».

Anche in questo periodo le cattedre si avevano per concorso, quindi troviamo che la cattedra scotistica fu tenuta anche da lettori non francescani, come dal P. Andrea Maddalena, Chierico Regolare Minore, che fu Vescovo di Ugento (1714), dal P. Pietro Quesada dell' Ordine de' Minimi (1732-4) a cui successe nel 1734 il P. Giacomo Filippo Gatti, agostiniano (2).

Sotto Carlo l' Infante di Spagna, primogenito di Filippo V, vien confermata la pianta della Cattedra proposta dal Galliani e approvata dal Vicerè d' Austria; ma vi rimane ancora la cattedra scotistica (1734-5). Intanto dopo la Riforma Galliani, insegnò nella prima cattedra di teologia il Padre Fabozzi, Francescano Riformato (3).

In questo tempo avviene un fatto molto significativo: gli Ordini mendicanti si erano resi « propria » a Napoli la prima dignità del Collegio de' Teologi, sì che non poteva aspirare al Decanato nè un Prete, nè un Religioso che non fosse mendicante. Nel 1746 — dietro reclamo degli interessati — il Decanato fu aperto a tutti; ma nessuno poteva occuparlo se, fra le altre condizioni, non accettasse specialmente quella di difendere, in ogni occasione, l' Immacolato Concepimento di Maria (4). Il che dimostra che i Francescani, col loro insegnamento, erano diventati una potenza formidabile a Napoli, in modo da imporre la loro idea ereditata dal loro Duce Duns Scoto: l' Immacolato Concepimento di Maria, che, alla distanza di un secolo, e poco più (nel 1854), avrebbe avuto la sanzione ufficiale nella persona di un Papa, terziario francescano, Pio IX, come quello che aveva il suo fondamento nella Scrittura e nella tradizione.

(1) *L. c.*, II, p. 251.
(2) Origlia, *op. c.*, II, 258 e 277.
(3) Origlia, *op. c.*, II, 292.
(4) Origlia, *op. c.*, II, 405.

Lo scotismo trovò seguaci anche tra i Gesuiti in quest'epoca, come nel passato: troviamo infatti fra gli scotisti il P. Giuseppe Ricci, che fu maestro di filosofia a Giambattista Vico, come attesta lo stesso Vico nella sua Autobiografia.

6. La cattedra francescano-scotistica ebbe vita nell'Università di Napoli sino al 1879, quando fu soppresso tutto l'insegnamento teologico in tutte le Università italiane, in omaggio alla pretesa libertà di pensiero invocata dai famosi liberali dell'Italia nuova, soppressione colpevole e feconda delle più tristi conseguenze, come quella che ha creato una generazione ondeggiante fra le spire di uno snervante scetticismo, fra i marosi di un putrido materialismo e fra un idealismo nebuloso, che svuota la conoscenza umana di ogni realtà oggettiva facendo degli uomini tanti sonnambuli e miseri sognatori. Facciamo voti che l'Italia nuova, rinata nel sangue dei seicentomila suoi figli morti gloriosamente nell'ultima guerra, nella grande guerra europea — che potrebbe chiamarsi meglio *guerra delle nazioni* — come ha fatto ritornare l'insegnamento religioso cattolico nelle scuole elementari, lo faccia ritornare anche nelle scuole medie e nelle Università. Allora il suo programma di riforma scolastica sarà completo; allora la sua opera di ricostruzione morale politica e civile — che ha iniziata con tanto entusiasmo — diventerà più facile, sarà veramente una realtà, un fatto. E così, solo così si metterà davvero sulla via maestra che, nel passato, l'ha condotto all'apogeo della gloria e le ha dato il primato su tutte le nazioni civili del mondo, quel primato che il Gioberti esaltava con parole di affascinante poesia. Le scuole elementari non costituiscono tutto il nostro insegnamento. I nostri fanciulli dalle scuole elementari passeranno — se non tutti — certo molti alle scuole superiori, alle scuole medie, alle Università. Cosa penseranno, cosa diranno quando non sentiranno più parlare di Dio, del Dio dei loro anni migliori, di quel Dio che infiorava i sogni della loro età innocente? Penseranno, diranno che Dio è uno spauracchio di fanciulli, che la fede in lui e la religione sono cose puerili. Sarà facile che pensino e dicano così. Col ritorno dell'insegnamento religioso cattolico nelle scuole medie e nelle Università non sarà

possibile lo sdoppiamento di personalità che si verifica ora: il giovine di oggi sarà il fanciullo di ieri e l'uomo di domani, con una sola coscienza e una sola fede.

Speriamo che l'*Università Cattolica del Sacro Cuore* di Milano — il più bel fiore nato dal sangue dell'ultima guerra — affermatasi così splendidamente, nel giro di pochi anni, per la serietà e la efficacia del suo insegnamento, sotto la direzione illuminata e sapiente dell'umile e grande francescano *P. Agostino Gemelli,* possa sventare, colla evidenza dei fatti, il vano pregiudizio della incompatibilità della scienza e della fede, pregiudizio che spinse i liberali a bandire le cattedre di teologia dalle nostre Università, sì che siano rimesse queste cattedre nel nome glorioso dei due più acuti intelletti del medio-evo: S. Tommaso e Scoto.

INDICE ALFABETICO ANALITICO

Abelardo 23.

Abruzzi — centro di scotismo 142.

Acerno, 102.

Accademia di S. Maria La Nova 117, 118.

Acri Francesco 261, 265, 273 — Sue opere principali 284[3] — prende le difese della *Vita di Cristo* del Fornari e fa sua la tesi scotista sul motivo primario dell'incarnazione del Verbo 285-289.

Adamo 97, 98.

Agostino S. — nelle opere di Scoto 12[2] — la materia primitiva 18 — nelle opere di Roberto da Lecce 89, 96, 97 — nelle opere di Giambattista Vico 237; nominato *passim.*

Agostinianesimo — nell'Ordine francescano e in Scoto 11.

Albano, 155.

Alberto Magno 11.

Alcalà (Università) — vi è in fiore lo Scotismo 144.

Alcantarini di Napoli — l'Immacolato Concepimento di Maria 271.

Alessandro V, Papa (Pietro di Candia O. F. M.) 70.

Alessandro VII, Papa — protettore e ammiratore del Card. Brancati 154.

Alfonso I d'Aragona 90, 100[2], 101 — generoso protettore di lettere e artisti 85 — rimette la cattedra di teologia nell'Università di Napoli 300.

Alva, O. F. M. — Monumenta antiqua seraphica 70.

Amabile L. 303.

Amalfi 75.

Ambrosiana (Biblioteca di Milano) 101.

Ambrogio da Cordova, domenicano — si rifiuta di giurare l'Immacolato Concepimento di Maria 305.

Andrea da Perugia, O. F. M. — professore all'Università di Napoli, 298.

Anselmo (S.) 99, 104 e *passim.*

Antonio da Bitonto, O. F. M. 86 — il suo posto nella storia dello scotismo 100-102.

Antonio da Nola, O. F. M. 210.

Antonio d'Elia, O. F. M. — erige nella Chiesa di Montecalvario a Napoli la prima Confraternita in onore della Immacolata 134.

Archivum Franc. Histor. III, *passim.*

Archivio di Stato di Napoli 85 e *passim.*

Arcangelo da Messana — Ministro Generale dei Frati Minori approva l'Opera scotistica del Viola 187.
Ariano di Puglia — nel 500 sorge una Confraternita sotto il titolo dell'Immacolata 134.
Aurienne Francesco, O. F. M. — esaminatore nei concorsi per la cattedra di Teologia all'Università di Napoli 143.
Aureolo Pietro, O. F. M. — professore all'Università di Parigi 70, 94.
Averröes — nel periodo della Rinascenza 100.
Aversa 154 — nel 500 sorge una Confraternità sotti il titolo dell'Immacolata.
Avvento — Sermoni di Fr. Roberto da Lecce 96.

Bacone Ruggero, O. F. M. — Il principio d'individuazione 20 — gli Universali 24 — gli studi positivi nell'Ordine francescano 31, 140.
Bacone Giovanni 104, 105.
Bayle 3^{3}.
Bandini Card. 150.
Barbaro Ermolano Arcivescovo di Aquileia — detta un distico per la tomba di Roberto da Lecce 90, 91.
Barbedette 3^{2}.
Barberini Francesco Card. 151, 152, 194
Barberini Antonio Card. 152.
Baronio Card. 181.
Bartolomeo da Pisa 69, 72 e *passim*.
Basilea (Biblioteca) 71.
Beccadelli detto il Panormita — a Napoli 85.
Benevento 102 ^{1}.
Belmond Serafino, O. F. M. 4, 4^{3}, 9, 30^{1}.
Belluti Bonaventura, Conventuale — collaboratore di Mastrio 146, 150, 161 205, 217
Bernareggi Adriano 138.
Bertoni Alessandro, O. F. M. 4, 6^{1}, 11, 27, 85^{1}, 111, 140, 263.
Benigno da Genova, Ministro Generale de' Frati Minori 212.
Bernardino (B.) d'Aquila 99^{3}.
Bernardino (S.) da Siena — cita spesso nelle sue opere Landolfo Caracciolo 73, 100.
Bernardino da Portogruaro, Ministro Generale, O. F. M. — scrive una Vita di Scoto 264.
Bernardo (S.) 87, 96, 104.
Bernini 229.
Berrain Martino, O. F. M. — professore all'Università di Napoli 303 — e nello Studio generale di S. Diego 303^{1}.
Biblioteca Nazionale di Napoli — 92 e *passim*.
Biblioteca Nazionale di Parigi 101.
Bihl Michele, O. F. M. 66^{3}.
Biondi Francesco, 203, 203^{3}.
Bitontino (Il) — è chiamato così per antonomasia Fr. Antonio da Bitonto 100.
Boccaccio a Napoli 85.
Bologni Gesualdo 205.
Bona Giovanni Card. 194.
Bonerba Raffaele, agostiniano — cerca conciliare in Sicilia le dottrine tomiste con le scotistiche.
Bonaventura (S.) — la sua teoria intorno alla materia prima 18, 18^{5} — il principio d'individuazione 21^{3} — la distinzione formale 28 — professore all'Università di Parigi 69, 98, 99^{1}, 183 nominato *passim*.

Bonaventura da Cancellaria 234, 235.
Bonaventura Vera Lux 205, 216.
Bovio Giovanni 246.
Brancaccio Clemente, O. F. M. 198, 201, 205, 213.
Brancati Lorenzo Card. 153-184; 185, 195.
Brandimarte Felice, Cappuccino 224.
Brulefer 123.
Bruno Giordano 109, 241, 304.

Callebaut A., O. F. M, 685.
Callisto III — nomina Roberto da Lecce Nunzio Apostolico in Lombardia 91.
Campanella 119, 241, 304.
Canisio — è studiato da Giambattista Vico 239.
Cannavale Ercole 112, 113, 300.
Capecelatro Alfonso Card. — Ispirazione scotistica della *Vita di Cristo* 289-292.
Caporella Pietro Paolo, O. F. M, — Professore all'Università di Napoli 107, 112, 114, 300 — l'essenza del peccato 115.
Cappuccini — Sorgono nel 500 e coltivano la dottrina di Scoto 111; nel 1884 abbandonano Scoto 232[4].
Capua — nel 500 erige una Confraternita sotto il titolo dell'Immacolata 135.
Capurso 271.
Caracciolo Landolfo 66-75 — citato da Fr. Roberto da Lecce 99, 104, 105 — suo insegnamento all'Università di Napoli 294, 295.
Caraffa Francesco Maria, Vescovo di Nola — nel 700 fa istanza alla Santa Sede per la beatificazione di Scoto 135.
Caravita Filippo — tenta sopprimere la cattedra scotistica all'Univ. di Napoli 306.
Carino Angelo 224.
Carlo II, re di Napoli, riconosce giuridicamente la prima Confraternita dell'Immacolata in Napoli 135; nominato 297,295.
Carlo l'Infante di Spagna 307.
Carreras y Artou I, 2[2].
Cartesio 230, 241.
Casimiri Francesco, Conventuale 205-206 — Distinzione delle facoltà dell'anima 208.
Castelli Bartolomeo, medico siciliano — segue la dottrina di Scoto 121[3].
Caterino Cirillo, O. F. M. — il culto di Scoto nel mezzogiorno d'Italia 142; 209, 212[4], 214.
Cavallo Bonaventura, francescano, 198.
Cenni Enrico 256.
Cherubino di Nasso, francescano — professore all'Università di Napoli 303.
Chiappini A., O. F. M. 88[3].
Chiocarelli 302.
Chiocchetti, O. F. M. — i punti metafisici di Vico 252[4]; 256[4].
Ciavattoni Giuseppe, O. F. M. — lo scotismo negli Abruzzi 42[2], 202[4].
Cicerone 229.
Ciorla Vincenzo, Conventuale 225 - la teoria degli universali 226, 226[4].
Cinnamo Leonardo 244[5].
Claverio Bonaventura, Conventuale 149, 150, 205, 216.
Clemente VII 80, 81.
Clemente IX 155.
Clemente X 155.
Clemente da Palermo, Ministro Generale O. F. M. — ravviva lo scotismo nel 700 233.

Coco Primaldo, O. F. M. 85[3], 91[4],126.
Concilio di Trento — gli Scotisti in questo Concilio 5, 110.
Conventuali — l'avanguardia del movimento scotista nel 600, 139.
Conventualismo (Il) — nell'Italia meridionale 85.
Cornelisse Doroteo, O. F. M., 330
Cortese 302, 303[4], 306.
Cozza Lorenzo Card. — Lettore nello Studio generale di S. Diego in Napoli 303[1].
Coronelli Vincenzo, Conventuale 155[1], 157.
Cousin 262.
Cracovia 71.
Credo — parafrasato in terza rima da Fr. Antonio da Bitonto 101.
Crivellucci M. 86[2].
Crisolora, umanista, a Napoli 85.
Cristo re 63, 177-180.
Croce Benedetto 24; la rinascenza scotistica nel 600 141 — riconosce lo scotismo di Vico 230 - le fonti della filosofia di Vico 241 — la sincerità di Vico — le diverse fasi della filosofia di Vico 242-243 — la gnoseologia di Vico 253-254; nominato 237[3-4], 245, 247, 267, 264.
Cucaro Antonio da Bonito, O.F.M. — la testimonianza di Landolfo Caracciolo sulla disputa di Scoto all'Università di Parigi sull'Immacolato Concepimento 69, 70, 74[3] — Il suo *Elucidarius* 102 105.

D' Afrodisia Alessandro 108
D' Ales Alessandro, O. F. M. 3; 7, 18, 234.
D' Angiò Carlo 74[2], 275.
D' Angiò Roberto 295, 297.
De Angelis Domenico 91[2], 92 e *passim.*
De Blasiis G. 307.
Debiévre 27[1].
De Candia Pietro 94, 104.
De Fabrizio Vincenzo 993.
De Gubernatis 139 e *passim.*
Del Balzo Antonio, gesuita — primo maestro di filosofia a G. B. Vico.
Delorme, O. F. M. 2[2], 28[1].
Del Vecchio N. 265[2].
Della Torre Luigi, 103.
De Martigné, O. M. Cap. — le Provincie Cappuccine siciliane e lo Scotismo 225[1]; nominato *passim.*
Denifle - Chatelain — *Chartularium Univ. Paris.* 25[2] e *passim.*
De Rosa Carlantonio — pubblica l'Autobiografia di G. B. Vico 237.
De Sanctis Francesco — dà un indirizzo liberale all'Università di Napoli 265.
Descoqs, S. I. — Essai critique sur l' hylemorphisme 27[1].
De Vitri, gesuita — amico di G. B. Vico.
De Wulf — suo giudizio su Scoto 2[1], 7[1] — il formalismo di Scoto 30 — l' insegnamento di Landolfo Caracciolo all' Università di Parigi 69; nominato *passim.*
Di Giovanni Vincenzo — giudizio sul Belluti 217, 223.
Diario Angioino 68[6].
Dominique de Caylus, O. M. Cap. 140[1], 147[1].
Duca d' Ascalona — La nuova Pianta degli Studi all' Università di Napoli 304.
Duca d' Argento 306.

Enrico di Gand, 7, 183.
Elucidarius — il capolavoro del Cucaro 103, e *passim* da p. 103 a 105.

Erhle Card., S. I, 27[1] 70[2], 71, 186.
Eubel 81, 113.
Erlangen (Biblioteca Univ.) 71.
Eva 97.

Fabozzi, O. F. M — professore all'Univ. di Napoli 307.
Fania Antonio, O. F. M. 266-270 — la sua dissertazione sull'Immacolata e la Bolla *Ineffabilis Deus* 270.
Fasano Viola, O. F. M. — la prima sintesi scolastica della dottrina di Scoto 185-193.
Felder Hilarin, O. F. Cap. — Histoire des Etud. dans l'Ordre de Saint François etc. 31 e *passim.*
Felice da Lauria, O. F. M. 198.
Ferchio Matteo 68, 203.
Ferdinando I d'Aragona 89, 91, 300.
Federico II — riforma radicalmente lo *Studium* di Napoli 294.
Ferrante II 102.
Ferrara 101, 104.
Filippo IV re di Napoli — riconosce giuridicamente la prima Confraternita eretta in Napoli in onore dell' Immacolata 135.
Firenze (Biblioteca) 71, 154.
Fluidoro 306, 306[1].
Formalismo (Il) di Scoto 27-30 120 122, 122[4].
Fornari Gaetano 275[2].
Fornari Vito 259, 261 — notizie biografiche 273[2] — il suo scotismo 274-284.
Francesco da Mazzara, O. F. Cap., 134.
Francesco dell'Aquila — professore nello Studio generale di Napoli 297.
Francesco della Rovere, O. F. M. (Papa Sisto IV) — nomina Fr. Roberto Caracciolo da Lecce Vescovo d'Aquino e lo manda a predicare il quaresimale a Ferrara 93.
Francesco di S. Giuseppe 202.
Franco Michele, O. F. M. 197-199.
Franchini, Conventuale, 144 e *passim.*
Francia 140.
Franzisk Studien 145[2].
Frassen Claudio, O. F. M. — Scotus Academicus 87[1], 88[2].
Fraticelli — lotta contro di essi capitanata da S. Giov. da Capistrano e S. Giacomo della Marca 87.

Gaetano Card. 211.
Galatino — V. Mongiò.
Galileo Galilei 229.
Galateo — Amico di Fr. Roberto da Lecce 90, 91.
Galliani Celestino — tenta sopprimere la cattedra di Scoto all' Università di Napoli 307.
Garzia Card. 148, 152.
Garzias Arro, Vicerè di Napoli 304.
Gattini 153.
Gemelli Agostino, O. F. M. 138, 186, 231[3], 309.
Gentile Giovanni 237[2] — riconosce lo Scotismo in Vico 238, 239, 240 — le fonti della filosofia di Vico 241 — diverse fasi nella filosofia di Vico 242-243.
Germania — combatte il protestantesimo con la dottrina di Scoto 293.
Gesualdo dei Bologni, O. M. Cap. 222 — l' univocazione dell'ente e la distinzione formale 223.
Giacomo (S.) della Marca — il suo scotismo 86, 87, 102, 112, 196.
Giovanni (S.) da Capistrano — il suo scotismo 86, 88, 102.

Giovanni (S.) Crisostomo — nelle opere di Fr. Roberto da Lecce, 89.
Giovanni da S. Antonio 72^{1} e *passim.*
Giovanni d' Aragona 103.
Giovanni da Napoli O. F. M. — Ministro Generale e poi Vescovo di Valenza 198, 210.
Giovanni da Campagna — Ministro Generale dei Minori, nel Capitolo Generale di Toledo (1633) promuove il modernizzamento dello Scotismo 140.
Giovanni da Parma — Professore allo *Studium* di Parigi, di Bologna e di Napoli 297.
Giovanni XXII, 295.
Giovanni da Capistrano, Ministro Generale O. F. M. — nell'800 impone lo studio di Scoto.
Giovanni I 295.
Gioberti — idolo del meridionale 265, 287.
Girolamo da Palermo, O. M. Cap. 134.
Girolamo Giuseppe di Colobra 264.
Girolamo da Montefortino 147.
Giuseppe Maria d' Alessandria 234.
Giuseppe di Novara — Procuratore Generale dei Minori promuove il processo nolano per la beatificazione di Scoto 142.
Giusto Egidio Maria O. F. M. 5^{1}.
Gilson Etienne — 6^{2}, 7^{2}, 9^{1}, 10^{2}, 31.
Gondisalvo, Ministro Generale — presenta Scoto nel 1304 all'insegnamento di Parigi 68^{5}.
Gonzalez Zefirino, O. P. 3, 138.
Godefroy de Fontaines — Quodlibeta 2^{2}.
Gravina Domenico, domenicano — si rifiuta di prestare il giuramento di difendere nell' Università di Napoli la Concezione immacolata di Maria 305.
Grosseteste Roberto — il primo Maestro dei Francescani ad Oxford, 31, 312.
Guglielmo della Mare 16^{5}.
Guglielmo di Ware 73.

Holzapfel, O. F. M. — *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum* 82 e *passim.*
Hauréau 3^{3}, 8.
Hurter, S. I., *Nomenclator,* 68^{2} e *passim.*

Immacolata (L') Concezione 64-66 — nel culto del Mezzogiorno d'Italia, 134^{1}, 128, 307-308.
Infinità di Dio 37-38; 189, 248.
Innocenzo X 148, 149.
Innocenzo XI 155
Irlanda 140.
Irsina (l'antica Montepeloso) — patria di Angelo Volpe 46.
Isidoro di S. Michele, O. F. M. 234-236
Iules (P.) d'Albi, O. M. Cap: *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277,* 26, 31^{2}.

Jansen, S. J. 27^{1}, 28^{1}.

Kant Emmanuel, 3, 23
Kilwardby Roberto, O. P., Arcivescovo di Parigi — condanna alcune proposizioni di S. Tommaso 25.

Lampen Willibr. 141, 168^{3}.
Lamennais 262.
Landry Bernard — il suo antiscotismo 4^{8}.

Lanna Domenico 258[1], 259, 289[2].
Lantes Marcello Card. 151.
Lanterio da Ventimiglia 185, 193, 195[4].
Lapis Giovanni — dottore in medicina segue la dottrina di Scoto 121[3].
Lascari, umanista — a Napoli 85.
Laurenzana Vincenzo 85[2].
Lauria (Basilicata) — patria del Card. Brancati 153.
Lecce 153.
Leccese (Il) — è chiamato così per antonomasia Fr. Roberto da Lecce 100.
Lemmens Leonardo O. F. M. 99[3] 100[3].
Lemos Pietro Fernandez de Castro — riordina gli studi all'Università di Napoli 143, 302[4], 304.
Leone X, 111, 126.
Lessio, S. I. — la forma di corporeità 27.
Lanterio Andrea 151.
Liberatore, S. I. — la forma di corporeità 26[2].
Licheto Francesco, O. F. M. — il suo insegnamento a Napoli 116-117 — suoi rapporti con Agostino Nifo 117.
Lio e - Wadding vi pubblica l'edizione delle opere di Scoto 139.
Littrè — i germi morali 22.
Lodovico da Casoria, O. F. M. — anima del cenacolo degli intellettuali cattolici di Napoli 290[4].
Lodovico da Motta Livenza 275[4].
Lombardo Pietro — è difeso dallo Scotello 77.
Longpré Ephrem, O. F. M. — la sua vittoriosa risposta a Landry 2[2], e *passim*.
Lorca 125.
Lorenzo di Brescia 123.
Lorenzo (S.) Maggiore — grande focolare di Scotismo in Napoli 107 e *passim*.
Luigi da Morano in Calabria 234, 235.
Luigi da Grottaglie, O. F. M. 216.

Macedo, O. F. M. — Scoto e S. Tommaso di fronte a S. Agostino 12[2] — parallelo fra Scoto e S. Tommaso 15 — l'unità della dottrina di Scoto 15.
Maddalena Andrea Chierico Regolare Minore — occupa la cattedra scotistica all' Univ. di Napoli 307.
Maimonide e S. Tommaso 99[1].
Mairone Francesco, O. F. M. 73, 94, 104, 105, 123.
Mandonnet, O. P., 25[2].
Mandregnes Giuseppe, O. F. M. — professore all'Università di Napoli 144, 303, e a S. Maria la Nova 197.
Manganelli Lodovico, O. F. M. 185
Marco da Bologna. 100.
Marco da Monfalcone, O. F. M. — profes. all' univ. di Napoli 298.
Mariano da Firenze 72 e *passim*.
Mariziano (Napoli) — nel 500 viene eretta una Confraternita dell' Immacolata.
Martuscelli Domenico, 85[2].
Masaniello 304.
Masci A. 297[4].
Massimo da Pisticci 103.
Mastrio — discepolo di P. Giovanni da Trapani a Napoli 144, 146 — non è l' autore del *decreto concomitante*, ivi — cita sovente il Vulpes 150, 161.
Materia prima 15-19, 212, 250-251.
Mauri Angelo, Conv., 185. 203
Matteo d'Acquasparta, O. F. M. 16[5], 73, 97 e *passim*.

Maurizio d'Ibernia 139.
Maurizio di Porto 139.
Medina 169.
Melisseno Niceforo 305.
Melitone Raffaele, O. M. Cap., 224.
Milano (Biblioteca Ambrosiana) 71.
Milano Domenico, O. F. M. 303.
Minges Partenius, O. F. M., 4, 84[4], 145[2].
Michele da Fontanarosa, O. F. M. 234, 235.
Minieri - Riccio, 75 e *passim*
Mira G. M. — Bibliografia siciliana, 123[4].
Miscellanea francescana (Rivista). 92[4].
Molini Agostino, O. F. M., 74
Mongiò Pietro da Galatina, O. F. M. 126-131.
Montecassino: vi si conservano i *Sermones* manoscritti di Landolfo Caraciolo, 72.
Monteprandone — raccolta di manascritti scotisti di S. Giacomo della Marca, 86.
Montesono Giovanni da — è dichiarato contumace ed è scomunicato per aver negato la Concezione immacolata di Maria 81.
Monti Gennaro Maria — l'insegnamento teologico nell'Università di Napoli 296; 297[3-4].
Montesarchio — vi si erige nel 500 una Confraternità in onore dell'Immacolata 135.
Morin — la materia prima 17 — importanza del principio d'individuazione secondo la teoria di Scoto, 21, 22.
Migne, Patrologia, *passim.*

Napoli (Biblioteca Nazionale), 71 — centro di cultura classica 91 — centro principale di scotismo nel 500, 107, 111, 143.
Nardecchia — editore degli *Scriptores* di Wadding e Sbaralea, 92[4].
Nardò — centro di scotismo nelle Puglie 142.
Nicola da Lira — citato da Fr. Roberto da Lecce, 99, 102[4]; 161[3].
Niccolò V — conferisce il Dottorato e il grado di magistero a Fr. Antonio da Bitonto 100.
Nifo Agostino 107 — il monarca dei filosofi 108 — non fu sempre eguale a se stesso 109 — una disputa pubblica col Licheto 117.
Nola — nel 500 onora Scoto col titolo di Beato e di Santo, 135.

Obietto dell'intelligenza 31-43; 221.
Occam Nicola, 16[5], 23; 244.
Oddi illuminato, O. M. Cap., 220-222 — obbietto dell'intelligenza 221[4].
Olgiati Francesco — *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento,* 109[4].
Oliger Livario, O. F. M. 303[4].
Olivi Pietro, O. F. M., 2[2], 17, 28.
O' Neill Alberto, O. F. M., 1683.
Onofrio da Rosano, 143.
Origlia — *Istoria dello Studio di Napoli* 68[6], 143 e *passim,*
Ortona a Mare 126.
Ossuna (Duca) — impone all'Univers. di Napoli il giuramento di difendere l'Immacolato Conc. di Maria 305.
Oxford, 6, 66.

Pacifico Agostino, O. F. M. 266.
Padova (Università) 111, 124.
Padovani Umberto 265, 273, 273[4], 276.

Palmieri, S. I. — la forma di corporeità, 27.
Panfilo (Card.), 159.
Paolini Francesco Maria, O. F. M. 135[4].
Paolini Cipriano, O. F. M. — cura una nuova edizione dello Scotello 77, 105.
Paolo V, 151, 202.
Paolo (Il novello) — così veniva chiamato il grande oratore Leccese F. Roberto Caracciolo, 88.
Papini (P.) Conventuale *Scriptores franciscani* etc., 181[1]
Papadopoli Nicola Comneno 272[2].
Parigi — primo centro intellettuale nel secolo XIII, 68; 75.
Paride del Pozzo 85.
Pastor Lodovico — *Storia de' Papi dalla fine del Medioevo* 84[3] 87[1] 99[3] 100[4].
Passeri (P.) Bonaventura — professore del Mastrio 146, 185, 202 — prof. all' Università di Bologna 203.
Pauwels - Molini — *I Francescani* e l' *Immacolato Concepimento* di *Maria* 74, 81[5], 202[3] 216[2-3], 224.
Patrizzi — gran fautore e propagandista del naturalismo.
Peckam Giovanni, O. F. M. 16[5], 17, 26.
Perrone, S. I. — la festa dell'Immacolata a Napoli 272.
Petrucci Giacomo 107-113 — professore all' Univ. di Napoli — elogiato da Agostino Nifo 302.
Piccoli Valentino 230[1], 246, 247[1-2-3].
Pio IX, terziario francesco — definisce il domma dell'Immacolato Concepimento di Maria, 66; 267, 308.
Pio II, (Papa): la disputa francescana-domenicana sul sangue di Cristo 87.
Pietro d'Aragona, Vicerè di Napoli — il giuramento di difendere l' Immacolata all' Univ. di Napoli 305.
Pietro de Trabibus, O. F. M. 17.
Pietro di Gaeta — francescano — Provinciale delle Puglie — professore nello Studio di Oxford, Parigi, Napoli 299.
Pietro Lombardo 147.
Pietro Ispano 238, 240.
Pietro d'Aquila, O. F. M. 67; 76-80 — professore nello Studio di Napoli 297.
Pietro di S. Caterina 150.
Pier l' Eremita 87.
Pier delle Vigne 294.
Pietro di Candia — professore all'Università di Parigi e poi Papa col nome di Alessandro V, 70, 73.
Platone 11 — le specie intelligibili 23.
Platonismo (Il) nella speculazione cristiana 10, e in Scoto 11.
Pluzanski, Saggio sulla filosofia di Duns Scoto 4[5], 8[1] — accetta la teoria scotiana sul principio d' individuazione 22 — la forma di corporeltà 27.
Polizzi Giuseppo, S. I. 224[5] — simpatizza per Scoto.
Pomponazzi 109.
Poncio 118, 139.
Pontano — 85 — scrive due distici per la tomba di Fr. Roberto da Lecce 90.
Portogallo — centro di rinascita scolastica nel 500, 111,
Possevin, S. I. 86.
Pozzuoli — nel 500 erige una confraternita in onore dell' Immacolata 135.
Predestinazione eterna del Cristo 61-63, 73, 79, 97, 130, 134, 173,

191, 177 — nel Vico 257-259 — nel Fornari 276-279.
Primato della volontà 47-54 — nel Vico 249-251 — nel Fornari 279-281.
Principio d'individuazione 19-22, 121, 190, 207, 249.
Puoti Basilio — maestro di Vito Fornari 273[2].

Quaracchi (I Padri di) — cenacolo intellettuale dei Frati Minori 81 e *passim*.

Raymond (P), O. M. Cap., 3[3], 31[1], 168[3].
Ravano (Conv. di), 143.
Remondini P. D. Giov., 135[4], 202.
Renani, 23.
Registri Angioini 85[3].
Requena Giuseppe, O. F. M. — profes. nell'Univ. di Napoli 303.
Riccardo di Mediavilla 16[5], 99, 234
Riccardo di S. Germano 294.
Riccardo di S. Vittore 12.
Ricci Giuseppe, S. J. — professore di filosofia al Vico 233, 240, 308
Richelieu (Card) — a lui Wadding dedica l'edizione delle opere di Scoto, 139[2].
Ridolfi Ambrogio, O. F. M. 31[1].
Riforma protestantica (La) — conduce alla Rinascenza scolastica e scotistica 107.
Rinaldo Serafino, domenicano — non accetta il giuramento dell'Immacolata all'Univ. di Napoli 305.
Rinascenza, 83 — platonica 108.
Rubion Guglielmo — uditore di Scoto 76.
Roberto da Lecce, O. F. M. 88-99; 102.
Rossi (Canonico) 151.
Rossi (Card.): Leonardo da Giffoni 67; 80-81.
Roscellino, 23.
Rotondi Felice, Conv. — professore all'Università di Padova 227-228.
Rotta Paolo, 3, 10, 10[2], 11[1-2] — l'intuizionismo di Vico 247[5].
Rousselot 3[3].
Russo Alessandro 151.
Ruperto di Deutz — il motivo primario della Incarnazione 287.

Salamanca (Università di) — vi è in fiore lo Scotismo 144.
Salviato Gian Lorenzo — elogia l'opera scotistica del P. Franco in distici latini 198-199.
Salimbene, O. F. M. 297.
Sardi Vincenzo 267[1]
Sarnano Costanzo Card. 77, 120, 123.
Scheeben — giudizio su Scoto 2[1].
Schelling 17.
Scoto — autenticità e ortodossia delle sue opere 2, 2[2], 4 — nel Concilio di Trento 5 — e *passim*.
Scotismo — V. Sommario della Introduzione e *passim*.
Scorrigio Lazzari 147.
Scrubbi Giovanni, Conv., zio del Vulpes.
Segneri Paolo 89.
Sessa Aurunca — patria del Nifo, istituiva nel 500 una confraternita dell'Immacolata 135.
Sforza Giovanni 205.
Sghemma Gaspare 205, 209 — il continuatore del Belluti 220.
Signorelli — *Storia della cultura delle due Sicilie*, passim.
Siretto Antonio 120[3], 123.

Sisto IV 94.
Sisto V 139.
Symphorien, O. F. M. 25.
Somma di Scoto 147.
Sorrento — nel 500 sorge una Confraternita dell'Immacolata 135.
Spagna — centro importante di Scotismo 111, 140, 232.
Sparagio Domenico, Conv., 153[1], 158, 163, 182[1].
Spaventa Bertrando 237, 257[2], 284, 289.
Spinoza 3, 25.
Squinzano 271
Studi generali di S. Maria La Nova, S. Lorenzo Maggiore, di San Diego focolari di Scotismo a Napoli 107 — sono sussidiati dal Governo 112.
Stümel 5[2].
Suarez, S. J. — segue Scoto in molte tesi 137, 138; 159, 169.
Sulmona 143.

Tafuri Giov. Bernardino — *Istoria degli scrittori fioriti nel Regno di Napoli,* 81[5], 90[1] e *passim.*
Tamburelli Felice 151.
Tassoni 229.
Teano, patria di Giacomo Petrucci 112 — nel 500 vi si stabilisce una confraternita in onore dell'Immacolata 135.
Telesio Bernardino — fondatore del naturalismo nel periodo della Rinascenza 109, 241, 304.
Tempier Stefano, Vescovo di Parigi, condanna la teoria di S. Tommaso sulla *materia e forma* 25.
Terra di Lavoro (Provincia di), 69 — suo posto nel movimento scotista 142.
Testa Teofilo, O. F. M. — *Frammenti Serafici* 116[3] e *passim*
Timothée (P.), 168.
Tiraboschi — *Storia della Letteratura italiana* 89[2] e *passim.*
Tittoni Angelo, Conv., 234-235.
Toledo — nel Capitolo Generale del 1623 s'impone ai lettori l'insegnamento di Scoto 139.
Tolosa — *Capit. Gener.* 13, 73, 80.
Tolomeo, S. I. — la forma di corporeità 27.
Tommaso di Alessandria, 88
Tommaso (S.) d'Aquino 3 — il principio d'individuazione 19, 20, — materia e forma 25 — l'Immacolata Concezione 65 — all'Università di Napoli 69, 143 — *passim.*
Tommaso di S. Giuseppe 150.
Tongiorgi, S. I.— difende la forma di corporeità 27.
Toppi 68 e *passim.*
Torraca Francesco 89 — giudizio sull'eloquenza di Roberto da Lecce 89[1] — *Storia dell' Università di Napoli* 68[6], 294, 305.
Trento (Concilio di) — tiene in grande considerazione la dottrina di Scoto 141.
Troise Tommaso, domenicano 305.
Tropezunzio 85.
Trombetta Antonio 123.
Turmel, *Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trent* 88[2].

Ughelli 67 e *passim.*
Ugo (Minorita) 72
Ungheria — crociata contro i Turchi capitanata da S. Giovanni da Capistrano 87.
Universali (Gli) — 23-25; 200, 223, 226, 244 s.
Università della Sapienza — v'insegna il Brancati 154.

Università di Oxford — Scoto vi difende l'Immacolato Concepimento 66.
Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano 309.
Università di Parigi — la disputa di Scoto sull'Immacolato Concepimento 66.
Università di Napoli — La cattedra francescano-scotista 293-309.
Univocità dell'essere 43-47, 121, 223.
Urbano VI (Papa) 80, 81[1].
Urbano VIII, (Papa) 142, 148, 151.
Valla Lorenzo 85, 101.
Valacca C., 102[4].
Vallet 138.
Vallone Giovanni, O. F. M. — la sua lettura sulle formalità di Scoto 120-121.
Van de Woestyne (P.) Zaccaria O. F. M, *Cursus philosophicus*, 171,27[1], 28 — la distinzione formale 28, 30[1].
Varrone 105[2].
Vasquez — il suo antiscotismo giudicato dal Card. Brancati 159, 168.
Venanzio da Celano, Ministro Generale O. F. M. — la definizione dommatica della Concezione immacolata dì Maria 271.
Venezia 92.
Vera Augusto, hegeliano, 264.
Vernias Nicoletto — maestro del Nifo 109.
Vico Giambattista, 141 — il più illustre rappresentante di Scoto nel 700 — infiltrazioni scotiste nella sua dottrina 237-260.
Villani Carlo, *Scrittori e artisti pugliesi* ecc. 9930 passim.
Vigna (S. Francesco della) 124.
Virgilio 89.
Visciano Angelo da Nola O. F. M. — esaminatore nei concorsi per la cattedra di Teologia all'Università di Napoli 143; 185 — lettore nel Regio Ginnasio di S. Maria La Nova 197.
Visconte Biagio — insegna alla Cattedra Scotista dell'Univ. di Napoli 303.
Vitale di Four, O. F. M. — probabile autore del *De rerum principio* di Scoto 2[2], 19.
Vives — ristampa a Parigi nel 1891-1895 le opere di Scoto 139[2].
Volterrano Giacomo — riferisce della predicazione di Fr. Roberto da Lecce a Roma 90.
Volpe Angelo (Vulpes), Conventuale 137; 146-192 — tenta una Somma di Scoto 147 — suoi rapporti col Brancati 155 — eccellenza e condanna delle sue opere 185.
Vulteio 239, 240.

Wadding Luca O. F. M· 4[7], 8 — giudizio sul *De primo principio* di Scoto, 13[1] — pubblica il poema inedito di Giov. Battista Petrucci: *Vita et gesta B. Iacobi Piceni* 112[3] — nel 1639 l'edizione di quasi tutte le opere di Scoto in 12 volumi *in folio*, 139 — e *passim*.
Ware (Guglielmo di) 16[5].

Zenone 241.
Zenonismo 241[3].
Zerbi Gabriele 6, 70.
Zazzeri 305[1].

CORRIGENDA - ADDENDA [1]

A pag. 26, lin. 15: materializare . . . . . materializzare
» 27, » 26: formale Scoto . . . . formale di Scoto
» 30, » 3: lo trasporta . . . . . la trasporta
» 33, » 34: 390 360
» 34, nota 4: XVI 306.b . . . . . XXI, 306b
» 35, » 3: nn. 7-9, 357 . . . nn. 7-9, XXIII, 357-358.
» 38, note (1) - (2) . . . . . (2) - (1).
» 40, » 2: n. V. 309 . . . . . n. 4., V, 309.
» 41, » 6: nn. 26-29, vol. VIII . . nn. 26-29, VIII, 183-192
» 43, lin. 16: Dico quod finis . . Dico quod quando finis
» 47, nota, 4 lin. 5: 96-10 . . 96-10; P. Van de Woestyne, il quale si allontana alquanto dalla nostra interpretazione. Cf. *op. c.*, I, 490-509.
» 51, nota 2, lin. 2 - Aggiungi: . Ox., IV, d. XLVI, q. IV, n. 10, XXIV, 585: « *nullus actus a Deo potest non esse rectus, sive non regulatus* ».
» 52, lin. 10: da potere con le sue: . da poter l'uomo con le sue
» 53, nota 4, lin. 3: 165 - Aggiungi: . . « *quantumcumque etiam concrearetur gratia alicui creaturae, semper tamen gratia esset gratia, nec esset naturalis* ».
» 55, lin. 15: l'essere è univoco nel dominio logico, analogico..... l'essere che chiamiamo univoco non esclude l'analogico.
» 61, lin. 6: altre tre teorie . . . . altre due teorie
» 61, lin. 7: a quella della causa dei Sacramenti ..... Si sopprima
» 62, lin. 11: alla gloria, se la predestinazione ..... alla gloria come seguirebbe se la predestinazione.
» 66, lin. 12: Maria l'avrebbe contratto se . . Maria avrebbe contratto il peccato.
» 91, nota 2: Sabuntini . . . . . Salentini.
» 117, lin. 16: domandato . . . . . domandata.
» 127, nota 1: Conventuali . . . . . Conventuale.
» 148, lin. 25: exitistis . . . . . existis
» 149, » 21: adlocati . . . . . adlocavi.
» 149, lin. 14: attaccato-pervenuto . . . attaccata-pervenuta
» 150, lin. 20: 1622, premessa . . . . 1622 nel Decreto premesso alla I Parte.
» 181, lin. 18: magisterium . . . . . mysterium,

(1) Correggiamo solo le cose più rilevanti.

208.5
D 923 Sc
31248
SCARAMUZZI, DIOMEDE
AUTHOR
Il Pensiero di Giovanni Duns Scoto
TITLE nel Mezzogiorno d' Italia

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
11/21/60	S. F. Theol. Sem.-3 wks.
	STORAGE - CBPL

31248